思想與時代月刊 第三期

中華民國三十年十月一日出版

編輯兼出版者 思想與時代社
地址：貴州遵義水硐街三號

印刷者 貴陽文通書局
地址：貴陽中華北路五七號

總代售處 重慶 桂林 大公報館

分售處 貴陽中央日報社 重慶中國文化服務社正中書局

第四期目錄預告

中國社會之剖視及其展望 錢穆

宋朝的開國和開國規模 張蔭麟

我國科學上之新時代 盧于道

梁任公別錄 張其昀

跋梁任公別錄 張蔭麟

魯一士的倫理觀 謝幼偉

清末浙江高等學堂之學風 陳布雷

蒙古之地質（書評） 葉良輔

定價表

每月一冊 全年十二冊

每月一日發行

訂購辦法	冊數	價目	郵費（定費外另加）國內	香港澳門	國外
零售	一	一元	四分	一角六分	四角
預定半年	六	五元五角	免	九角六分	二元四角
預定全年	十二	十元	免	二元九角二分	四元八角

注意

（一）定戶如有詢問事件或更改地址通信時務將（1）定單號數（2）定戶姓名（3）在何處定（4）原寄何處四項，詳細開明，寄本社辦理。

（二）本國郵票代價通用，以一角五分為限。

（三）信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

（四）本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（1）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（2）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字，酬廿五元至三十元。

（3）投寄之稿，如不登載，可以奉還。

（4）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字為限。

（5）本刊對來稿有刪改之權。

徵稿啟事

一、本刊內容包涵哲學、科學、政治、文學、教育、史地諸項，而特重時代思潮與民族復興之關係。

二、本刊歡迎下列各類文字。

1. 建國時期主義與國策之理論研究，
2. 我國固有文化與民族理想根本精神之探討，
3. 西洋學術思想源流變遷之探討，
4. 與青年修養有關各種問題之討論，
5. 歷史上偉大人物傳記之新撰述，
6. 我國與歐美最近重要著作之介紹與批評。

三、本刊文字大都爲通論，不載考据纂輯之作，但窮理力求精審，立論務期徵信，以要言不繁深入顯出者爲尚。

四、投稿手續請參閱本期底頁所載投稿簡章。

思想與時代

第三期目次

中國傳統政治與儒家思想　錢穆
政與教　朱光潛
解決東北問題之基本原則　張其昀
從政治形態看世界的前途　張蔭麟
泰戈爾的哲學　謝幼偉
論詞　繆鉞
論現代精神(續)　張其昀
移民的界限(書評)　黃秉維

中國傳統政治與儒家思想

錢穆

一國家一民族之政治，乃其國家民族全部文化一方面之表現，抑且爲極重要而又不可分割之一面。除非其國家民族傳統文化可以全部推翻澈底改造，否則其傳統政治之理論與精神，勢必仍有存在之價値。我國自辛亥革命前後，一輩淺薄躁進者流，誤解革命眞義，妄謂中國傳統政治精神與理論全無是處。彼輩蠶蹈西國政制，以謂中西政治不同，乃一種文野明暗之分，不啻如霄壤之隔絕。彼輩旣對傳統政治一意廢棄，亦勢必枝蔓牽引及於國家民族傳統文化之全部。於是而有打倒孔家店，廢止漢字，全盤西化等種種理論，相隨俱起。然正使其國家民族數千年傳統文化果能快意毀滅，掃地無存，則其國家民族之政治事業亦將失所憑依而無可建樹。辛亥以來之政論，先猶限於一院制兩院制總統制內閣制中央集權地方分權諸問題，大率不外與歐美國家爭派別。及第一次歐洲大戰後，西方政治形態劇變，於是銅山西崩，洛鐘東應，國內政治理論亦有軒波時起之概。於共和政體外有別唱法西斯獨裁與蘇維埃共產之說者。於是在主英美政體之外，別有主德義與主蘇聯政體之兩派別，不僅見之言論，抑且發之行動，並至於刲骨屠殺，不恤賭國命以爭其必勝。夫流血革命，亦人類社會進步中所不免。然使一國家民族之政治精神與其理論，乃全部汲源仰流於外邦異族，其自身僅如一生氣已絕之僵屍，有待於借導外魂，使之復起。今日之爭論，則僅在於將借誰氏之魂而已。俗語有之，曰借屍還魂。今日之中國，則爲借魂起屍。一旦此屍復起，體血猶是，情態全非，其家屬親愛，固將同之痛哭不止，抑其人生機實尙健，而故意扼吭塞頸，自使氣絕，而妄覬引來一不可知之外魂以一新其生命，則不謂之極人事之狂妄不可矣。

夫政治自有生命，自有淵源，非可貌襲而取。今日之言政制者，或擁英美，或祖德意，或譯蘇聯，雖各言之成理，持之有故。然此皆依傍門戶，如僕隸之各隨其主。桀犬吠堯，未必桀是而堯非，若能超然遠觀，則泰西政制，厥屬同根。若非斷其條肄，亦將昧其本源。近人言政者，誇西洋德謨克拉西。德謨克拉西當溯自希臘之城邦。此實一種小國寡民之政制也。希臘東西一百八十哩，南北二百五十哩，然當雅典戰勝波斯役（前四七八——四三一）主宰狄羅 Delus 同盟，所統市府多及兩百。希臘當時一國家，實不過一城市，附以一片海岸及港口，又一帶不甚環繞，點綴以數個村落而已。此一城可以窺見他一城之城牆山脈海港，而各自爲一國。距城十五哩以外，即往往稱異國焉。每城居民以千計，最大者不及二十三十萬人，猶不能以平等相與。其得預聞城中政事者稱市民，亦稱公民。

雅典最盛時，自由公民九萬人，奴隸三十六萬五千人，非全權公民四萬五千人。或謂雅典自由市民二萬，而擁有奴隸四十萬，科林斯 Corinth 以市民五千，而擁有奴隸四十六萬，當波斯戰爭時，斯巴達公民僅一萬人，戰勝雅典後，財富集中，漸趨腐化，公民皆失其資格，公民遞減至二千人，迨後不到千五百人，而其數遠寡於斯巴達農奴有二十萬。其他臣民亦十二萬。斯巴達人蓋不得以一制十也。近世好舉美國林肯總統民有民治民享三語，若以當時實況衡之，則民主乃指市民言，不主居民言，政治即屬於此少數市民組成之，亦為此少數市民而營謀。而其勢亦終於不能擴大，依柏拉圖所擬議一國公民，僅可在一千乃至五千零四十人之間而已。亞里斯多德則謂適宜於民主國家之全體公民，必在一個講演者之聲音所能傳達之範圍以內。此實為歐洲民主政體一個最早之剪影也。

羅馬建國，範圍恢宏矣。然羅馬乃以一核心征服其四圍，就其核心言之，則依然希臘一市府也。羅馬乃以古希臘城邦為主體，而外罩一帝國之長袍。羅馬建國亦猶希臘，非以全部居民建設之，乃由全部公民建設之也。被征服各地之居民，並不能加入羅馬為公民，僅為羅馬帝國之臣僕俘虜，以待羅馬公民之宰制與剝削。全意大利公民最盛時曾達五十萬人，而所謂公民者，其間亦不平等。有貴族焉，有騎士焉，有平民焉，復有所謂新自由民焉。此則奴隸之得脫籍而解放者也。羅馬富人有蓄奴一萬二萬者，羅馬人皆三奴對一為羅人奚。羅馬以戰立國，有戰神廟，出戰則開廟而祭。羅馬戰神廟之廟門，乃常開不閉。共和五百年間，神廟閉門僅一次，閉亦僅數年而已。羅馬既以軍力征服各地，乃有稅吏團承包各征服地之稅收，銀貨聚斂集中於羅馬，復有銀行家貸之四出，仍以放債收息於各地。

泰西政治，遠溯不出希臘羅馬兩型，此兩型者有一共同之特徵，即皆以一小範圍為中心而向外放射是也。希臘以商貨貿易，羅馬濟之以軍隊。而此小範圍之中心，又自有其中心為之主宰，此即所謂民主政治。故民主政治實以個人主義之權利思想為出發點。所謂民有民治民享，即若干個人共有此種權利，因共同管理之，為此共同體謀樂利，無他義也。此種政治，換辭言之，實一種強凌弱，（以一中心征服四圍為殖民地）富欺貧，（富者為公民，貧者為奴隸）眾暴寡，（政治取決於會議，以多數壓制少數）之政治。其政治理論之最後根源，既為一種個人主義，故政治事業亦不啻為各個人各以其自身力量營謀自身福利之一種活動。行之而弊，則不免於少數壓多數，行之而利，亦不過為多數壓少數。此項政治之最大缺點，乃在並無一種著眼於人類大羣全體之精神。故面對此種政治而起者，常不免有兩大衝突：對外則有民族之爭，對內則有階級之爭。再換辭言之，此種政治常含有一種對抗性與征服性，而絕少教育與感化之意味。因此民族與階級間之壕塹，常愈鑿愈深，

而終不免於破裂。

羅馬帝國覆亡，耶穌教會之勢力，乘之而起，扶搖直上如日中天。耶穌教義，超階級，超民族，正與希臘羅馬政治截然異趣。雖謂歐洲中古時期之耶教勢力即爲希臘羅馬傳統政策之反動可也。然耶教教義終與希臘羅馬政治沆瀣一氣，相織互染以共成近世歐洲文化之大源者，則亦有故。蓋耶教教義有與希臘羅馬傳統精神至相密切至相類似之一點，即其亦帶有極濃厚的個人主義之色彩是也。（此層待另篇詳論）然耶教教義雖足以補償古希臘羅馬狹窄的民族階級局部權利之缺點，而耶教之終極精神，又在天不在地，宗教上來世之祈求，不能代替政治上現實之活動。故中古時期之耶教，雖盛極一世，亦卒不能爲歐洲傳統政治闢一新境。於是遂有所謂神聖羅馬帝國之形成。其帝國之皇帝與羅馬教皇異源同流，平分江漢。一主俗事，一掌教義。歐洲中古時代政教之判分，正足證明歐洲傳統政治之缺陷。蓋卑之無甚高論，政治職權僅止於掌管處理分配，而教化指導之責，不得不仰賴於教會。然教會既主天國主出世，其預聞俗世政事，即已不啻爲教會之墮落。而當時所謂神聖羅馬帝國者，究其實不過古羅馬龐大軀殼之遺蛻，既無若羅馬之軍隊與法律爲之統制，如臂如指，有其相像，無其實體。徒假而教會益失勢，天國來世之崇體，不能常此麻醉久蟄欲動之人心。一旦新城市興起，海上商業復甦，古代之文藝再生，而爲歐洲中古教會幾百年所束縛之人心遂奔軼絕塵而去。於是民族國家與民主政治之創建，遂爲歐洲近古史開始兩大主潮。其政治理論之最高標準，曰自由，曰平等，曰人權，曰憲法，曰民意，曰多數。然試一究其實，則亦不過古希臘羅馬城邦中心政治之一擴大的變相而已。故民族國家之建立，同時即引起民族間相互之衝突。民主政治之提倡，同時即引起社會各階級相互之鬭爭。近世歐洲政治之波譎雲詭，以是觀之，如亂絲在攝，無不有緒，如燃犀爲照，無不有迹矣。

盧梭民約論，爲近世民治思想之宗主。盧氏生於瑞士之日內瓦，其時爲瑞士一小省，其最高行政機關，即爲全體公民大會。與古希臘雅典無異。盧氏民約論序言極稱之，自謂生而爲一自由國之公民，又謂每沉思及於政府組織，便不覺樂自心生。因彼愈覺其祖國之可愛也。此爲近世歐洲民治思想導源古希臘小國寡民城邦政體之明證。然論近世歐洲民主政體之楷模，則在英不在法。（二）而英國憲政創建，固常以理論隨事實，不以事實隨理論者。今試一翻覽英倫七百年憲政進展大體，即明是一階級勢力之鬭爭消長史也。上下二院之對立，保守自由兩黨之並峙，此皆以代表其背後之階級權利而存在，盡人知之，無事煩論。今試推廣一看歐洲各國之政黨，其背後幾無不代表一種階級之權利。凡曰保守黨復辟黨云云，則必代表王宗僧侶貴族之特權。凡曰民主黨立憲黨自由黨云云，則必代表中產階級職業知識者之利益。凡曰社會黨激進黨

勞工黨云云，則必代表無產階級下層民衆之呼號。其間雖有出入，大體言之如此。其有政黨而不代表階級利益者，則必代表民族界線。如前奧匈帝國各政黨，有代表日耳曼民族匈牙利民族斯拉夫民族之分。而斯拉夫民族中復有代表波蘭人捷克人種種之界線。今試設想一旦各階級各民族間之疆界得以剷除，則政黨精神即不存在。政黨不存在，則七百年來演進所成之英倫憲政為舉世所艷羨者，亦即失其柱石無可撐架。然則歐洲民主政治之最高境界亦不過在各階級各民族權利相爭之局面下求得彌縫勿至破裂，而往往不可能。如北美殖民地之革命，即一種階級鬬爭之破裂也。愛爾蘭之屢興叛亂，屢謀獨立，即一種民族鬬爭。雖未遂十分之破裂，而亦未臻十分之融和也。然則人類固不能有一超階級超民族之較高原理以為指導督率之方嚮乎，曰此在歐洲宗教則有之，政治則否。宗教既傳於出世，不足以降伏跳盪之人心，而政治又僅止於民有民治民享，以個人主義之樂利觀念為圭臬，則宜乎歐洲階級民族之爭，終且相尋於無已矣。

稱論歐洲民主政治者，必舉英法。欲明英法政體淵源，嘗上溯古希臘之城邦政治。而英法國體，則遠承羅馬帝國之統緒。帝國特徵在於征服。所謂民主政治者，僅適用於其核心之主體，其外附之征服地，則平等自由博愛之說皆無當。如英之於印度，法之於安南然。此以供其宰制剝削而非所語於共有共治共享。究極言之，苟以希臘城邦政治之精神為核心，其勢不能不有羅馬帝國之規模以為之外圍。希臘城市文化有二大支撐點，其內包者曰奴隸，其外延者曰商業。奴隸來源有竭，羅馬人濟之以俘虜，近代歐洲代之以機器。（二）商業之推進與保護，則古羅馬與近代歐洲皆以軍事之征服與佔領維其職。古希臘人大率一人畜五奴，今日機械文明發達之美國，則一人畜無血肉之奴近十，英國亦得二十。內包外延，相引並長，中心潛力愈厚，向外放射愈遠。然自世界殖民地大體為英法宰制分割已無餘賸，而別有新民族國家崛起，新中心潛力形成，則其向外發射勢必侵入英法舊有輻線而衝突乃不免。此則英德對峙，所以為造成最近兩次大戰爭之主因也。

德意新興，其民主憲政之成績，本較英法為落後，而帝俄尤以專制黑暗稱。自第一次歐洲大戰後之三國者，乃各以其嶄然的新政體崛起一世，德意之獨裁，蘇俄之共產，殆若與英法民主政體，截然兩途，而其實不然。德意獨裁，仍不過民族鬬爭過程中一姿態，蘇俄共產，仍不過階級鬬爭過程中一小鬬而已。若使易地以處，德意肆其大欲，而宰制世界一切殖民地，居於國際最高領導地位，對外既無顧忌，對內則生破裂，德意民衆亦復以個人樂利為出發，不幸而強敵在前，不得不協以相處。歐洲政治本一權利爭論角逐之場，若以一國家譬之一政黨，以全歐洲譬之一大國會，則德意乃一民族政黨，而非階級政黨也。蘇俄則譬猶議員之出席於英國國會也，彼輩

自成一民族政黨，而與英國議員之分保守自由黨者不同。然使愛爾蘭一旦完全脫離英倫，獨立，自主，其國會中政黨，必代表階級不代表民族無疑矣。故知德意獨裁，必非其國人內心所要求之終極政體而不過為民族鬪爭中一過程。至於蘇俄者使工商實業亦得早如英德諸國之發達，中產階級握有不可動搖之地位，則蘇俄政治不效英即效德。今蘇俄國內中產勢力既未形成，王室貴族一旦推翻，自然走向無產階級專政。又其在全歐諸大民族中，蘇俄工商業獨為落後，蘇俄獨為一無產階級的民族。然則蘇俄之高呼無產階級專政者，其針鋒相對處乃在國外而非國內。蘇俄之共產主義，雖其外貌（從向內看）儼然一代表階級的政黨，而其底裏（從向外看）亦仍是一代表民族的政黨也。若使蘇俄積極造產之狂熱，得遂其願，使蘇俄一旦操握世界經濟金融之大權，其民衆決不甘常為無產為勞工，抑且未必願為世界他民族之無產勞工宣傳共產主義，又斷斷然矣。故若揭破政治上國內與國際之煙幕而透視其實際，則蘇聯之與德意，其貌異，其情實同。而之三國之與英法，其貌異，其情亦同。歐洲傳統政治之血液中，本含有階級鬪爭與民族鬪爭兩大毒菌。此遠自古希臘城市文化以來，蓋不曾即其血液中主要一元素，而莫可清除。惟有耶教教義，超階級超民族，歐人資取以為解消之方，而宗教政治世間出世之隔閡，終無以渾成一片。遂若一落世間相，即不免有民族階級權利之對立，此為歐洲傳統政治病結所在。其病徵之暴著，一見於古希臘之衰亡，再見於羅馬帝國之崩潰，三見於今日歐陸之大戰爭而尚莫知其所屆。至於所謂中古時期之黑暗，此則可無論也。

今日國人所醉心低首之歐洲政治，就實論之如上列。則試返而觀吾國家民族數千年來所傳統獨擅之政制為何如。若就大體較量言之，吾傳統政治有與西方截然不同者兩大端。一曰吾國自古政體，開始即形成一種廣土衆民大一統的局面，與希臘市府之小國寡民制不同。而吾所謂大一統者，乃由國家整部全體凝合而形成一中心，與羅馬帝國之由一中心放射而展擴及於四圍者又不同。故羅馬帝國之創建，由於向外征服，而漢唐政府之完成，由於向心凝聚。此中西之不同者一也。（二）二曰吾國自古政治，即抱有一超階級超民族的理想，即抱有一對人類全體大羣盡教導督率之責任。故政術人心天道，往往合一言之，政治在能上本天道，下符人心。而所謂人心者，不以小己個我之樂利為心，而以大羣全體文化進向之大道為心。此即所謂天道。非本天道，即不符人心。故王者為衆心所歸往，而又曰內聖外王。蓋吾國自古政治，即已兼盡宗教教育之任。故西國政教兩剖，有政治不可無宗教，而中國則政教一治，政治即已兼宗教之職能，此又中西之不同者二也。

西人論中國政制，每日之曰專制，國人崇信西士，亦以專制自鄙。考其說不外兩義。一則中國有王統，常數百年不絕。二則中國無

代表民意之機關，如國會議員政黨憲法皆缺如。然皇帝所以象徵一國之有元首，數百年王室傳統繇亘不輟，此乃政局穩定之兆，固謂長治久安，未必即專制。言憲政必推英國，英國王室統緒至今未斬。則政府有王室不爲病。若論代表民意機關，則中國傳統政制本與西方異趣。西國政府如一商舖，商舖經理特爲店主經營業務，經理之黜陟及其設施營爲，凡一舖之股東皆有權過問。中國政府如一學校，學校師傅對其子弟負教誨護導之責，而師傅之所以爲教誨護導者，則不能轉聽命於子弟。故國君之最大責任在爲天下得人，必使賢者在位，能者在職，而賢能之識拔，非必民意所能勝。故於兩漢有察舉，而察舉之任委之地方之長吏。魏晉南北朝有九品中正，而中正之選限於中朝之高位。隋唐以下迄於清季有科舉考試。而考試之權亦操之在上。今若謂中國政體爲專制，試問此巍然一王孤懸子寄於庶士衆民之上，將如何而專制之。若爲與宗親貴戚專制之，則自秦以下諸王室之宗親近戚例不得預政事。若謂擁强兵悍卒而專制之，則自唐以前之軍隊，皆由國民義務充役，不私家於王家。自宋以下，軍隊雖出招募，而政府別有管軍之部，亦不由王室統領。若爲與官僚羣吏專制之，則此官僚羣吏之察舉考試進退黜陟，在政府又自有主者，非帝王私意所能指揮。然則此孤懸子寄之皇帝，終以何道而得專制。蓋中國帝王本以民衆信託而踐高位，故曰天生民而立之君，又曰作之君，作之師。君師合一，爲君者宜爲賢聖傑出之人才，而天下之大非可獨治，故物色羣賢而相與共治之。若依盧梭民約論，謂西國政治權之理論來源爲由於民衆之契約，則中國傳統政權之理論來源乃在民衆之信託。若目西國政權謂契約政權，則中國政權乃一種信託政權也。西人亦自有其信託，其所信託者常在教會而不在政府。然則中國之政府豈即等於西國之教會乎？曰是又不然。西國教會之所率導嚮往者在出世，而中國政府之責任則在世間。故曰，天視視我民視，天聽聽我民聽。西國教會之歸極曰上帝曰天國，而中國政府之歸極則仍在此茫茫禹蹟中之廣大民衆。故西國於宗教外不得不別有政治，而中國於政治外卻可以不復需宗教也。

然若爲之君者未必賢，又所謂物色羣才以共治天下者，其羣才之陶鑄培養又如之何？曰此胥賴於教。無君無臣，無不有待於教。中國政治之終極責任在教，中國政治之基礎條件，亦在教。故學校與教育，其地位意義，常在政府行政之上。西土中世教育權，操諸教會。近世民族國家崛起，中產新興階級，常欲奪貴族僧侶之特權，於是政府乃與教會爭學校。自代表無產階級之政黨漸盛，於是乃向政府爭教育之普及。教育既主持於政府，亦仍不免爲民族鬬爭階級鬬爭之利器。中國傳統教育，常主於超民族超階級而爲人類全體大羣文化進向闢康莊示坦途，而政府亦受其指導。任其職者，則爲士，自孔子以來謂之儒家。故欲明中國傳統政治之理論與精

神必先從事於儒家思想之探究。

近人既目中國傳統政治爲專制，因疑儒家思想導奬君權，此亦相引而起無據之說。儒家思想重臣不重君與其師之尊於君權，即適謂是提倡臣權。儒家思想之在政治，乃臣學非君學也。儒家政治重心在臣不在君，君屬王室，臣屬政府，臣之領袖爲相。孔子曰，我久矣不復夢見周公，周公即相權之代表。孟子盛稱伊尹子思；伊尹得君行道，子思則否，要皆其君之所不得臣。故儒家論君道亦主無爲。(四) 孔子曰，北辰居其所而衆星拱之，羣臣即衆星。儒家極推堯舜，堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹爲己憂，既得其臣，則無爲而自治。故曰共己正南面而已矣。然大舜先爲臣，後爲君，尚非無爲之極則。故論語尤推堯，曰大哉堯之爲君，惟天爲大，惟堯則之，蕩蕩乎民無能名焉。

古者稱天而治，知天道者在巫史，爲君者即恃巫史以爲治。儒家之學興，明天道者歸於大儒，爲君者乃亦恃儒以爲治。孔子曰：文王既沒，道不在茲乎。天之將喪斯文也，後死者不得預於斯文也。天之未喪斯文也，於我其誰歟。君權源於天，天道存乎臣，此臣也，即孟子之所謂師，亦荀子之所謂大儒。故儒家興，古者巫史尊嚴不復在。宗教之權日替，學校之任日隆。自秦以下，百官之長爲丞相，丞相乃副貳之義。以今語譯之，則丞相即副天子也。天子世襲不盡賢，而丞相爲百官選，以賢不賢爲進退，可以救天子世襲之敝。天子爲一國之元首，而丞相乃百官之表率，天子詔書非丞相副署不得行下。因天子之世襲而有王室，丞相百官不世襲而有政府。天子擁其尊位，政府掌其實權。政府百官之推選，則一本於學校，學校之教一本於道。人道之至中大極溯於天。宗教政治教育一以貫之，而世間出世之際隔亦不復存在。此儒家論政理想之大端也。

孔門論政，常以仁禮相濟。禮有秩序等級，仁則民胞物與，人我一體。儒家論政，蓋主以無人我之公心而創建大社會之秩序者。惟後儒各有偏倚，大率孟子論政偏於仁，荀子論政偏於禮。自秦以下，儒學昌明，首推漢宋。而宋儒偏仁，漢儒偏禮，亦各有其特詣。漢儒恢奇頗雜陰陽家言，以孔子爲教主，奉堯舜禪讓爲綱律，推演五德終始，發明無萬世一統之帝王，既主禪國讓賢，而一代之新王興，又必變法易德，與民更始，以符大化之運，而歸其極於天人之相應。其立說雖時雜讖緯迷信，要之儒學大義存焉。宋儒較謹嚴，不重天道而重性理，以天道玄虛而性理切近。又不言禪讓，惟極推皋夔稷契。君臣道能際，則君位可以不問，師相合一，爲之相者爲之師，否則昌明治道於學校，以待王者之來法，爲之師即爲之相。故范文正爲秀才時，即以天下爲己任，先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。仕學相表裏，而莫不有一段宗教之精神焉，則又漢宋之所同也。

一　蓋西土政治源於城邦，小國寡民，易與政事親接，故主民治中國以廣土衆民爲大一統，國民預聞政事不易，不得不別謀徑途而

造士治。政事由國民直接掌握。民主不等自由，尚多數表決。政事間接委之賢才之士，則不得不重教育，重考選，務使賢者在位能者在職。此一說也。西洋政教分峙，政事率重樂利，崇權力，亦僅為局部者謀之。中國融教於政，故政事目標常較遠大，斥為局部人謀樂利權力者謂之霸術，而治道以王天下為歸嚮。此又一說也。中國四千年來政事，固常有晦明隆污之不齊，然吾先民固亦自有其理想，亦自有其途徑，其未能達其所欲嚮往則有之，若謂中國千古長夜，其人民僅蜷伏於專制君主淫威之下，初未嘗有政理光昌之一日，則其為誣說顯見，可以不辨而自曉。

中國傳統政治其所懸目標既較高，（以不為局部人謀樂利權力而以王天下為歸趨故。）其所當處理之對境又較難，（以非小國寡民故。）故其見效亦較不易。然大體言之，中國傳統政治，有與人共見之效果二。一曰可久，一曰可大。何以謂之可久？以西土言之，其先如希臘，次如羅馬，又次如中古封建，晚近世有諸民族國家，政權傳遞，新者未立，舊者已仆，各自為政，蓋皆數百年而聲銷響歇，尚未有能持續至於千年之久者。中國四千年來有三代，有秦漢，一部二十四史，雖朝代更迭，要之由中國人握中國政治而不失其傳統。常此持續，與西土之彼仆此起先後為傳遞者不同。此可久之效一也。何以謂之可大？希臘城市，併殖民地算之，其最盛時數逾一千。羅馬領土統跨歐非亞三洲，尤稱恢廓。近世英法殖民地，散遍五大洲，視羅馬疆域又擴。然其所展布擴張者，乃其權力之所及，樂利之所依，至其主宰所在放射所自之中心，則常自封自限而不能擴。否則如蜂之分房，脫絕而去，如英之於美是也。再不然，如兩雄不並棲，必滅其一而存其一。如最近大戰迭起，舉國一志而赴者，凡以兩雄不並棲故也。中國三代建國，大率在黃河中流之兩岸耳。秦漢以下，國土日宏，歷代建都，或在長安，或在洛陽，或在燕京，或在金陵。然建都長安，非陝西人創國之謂，建都洛陽，非河南人擅權之徵。蓋中國者，由中國人創立之，東北自黑龍江，西南達昆明，西北自天山之外，東南達粵海之濱，凡中國人之所生息安居於斯者，其風俗教化皆從同，其在政治上權利義務之地位亦相等。蓋中國乃由四方輻湊共成一整體，非自一中心伸展其勢力以壓服四旁而強之從我。其四鄰之風俗教化不能諧同者，中國人亦常綏輯以惠澤，感以德意，常務相安並處，以漸達悅化之境。如安南朝鮮之朝宗於我是也。此可大之效又一也。故中國傳統政治在內不許有階級之對峙，在外亦不樂有民族之相爭。可大可久之效，蓋由此而著。

然中國傳統政治，亦非無流弊。既鄙斥霸術，不務於富強兼并，乃時為強鄰蠻族所乘，一也。民衆不獲直接預政，士大夫學術不常昌，乃時有獨夫黨綱，肆其賊志，二也。而晚近元明清三代所加於傳統政治之病痛為尤大。元代入主中國，傳統政治幾於斷絕。明祖光復，而不脫其匹夫之私意，廢宰相，設內閣，政府大權，歸於王室，遂開

輓近六百年君主獨裁之新局。滿清猜忌漢人，踵明祖私意而加厲，又增設軍機處，於是中國乃有皇帝而無大臣。(五)是一病也。考試制度為中國傳統政治一柱石，至明之中葉而有八股，及清代道咸以來又偏重小楷，不惟無以拔人才，抑且錮其聰明，靡其精力，不啻於戕賊，此二病也。明代既罷相權，因亦不樂士議，書院講學，朝廷常加敵視，清代益嚴禁，書院皆由官辦，以膏火津貼買收來學。又大興文字之獄，慘施焚戮，學者怵於淫威，相率埋首故紙堆中，以考據訓詁為蠹蝕，此三病也。

三病所階，至今為厲。然因病發藥亦貴勿傷本原，昧者不察，乃欲剷根削跡，幷數千年傳統政治理論及其精神全部毀棄，亦思新建，另造爐竈，一惟西土之是崇。此猶七巧拼圖，一塊移動，塊塊皆須改位。中西政理，各有淵源，此皆全民族整個文化之一部。文化更新，亦需自本自根，從內身活力發榮滋長。非如拆屋造屋，可視國族傳統為磚瓦死物，而以一二人之私智短見，自負為匠心之獨運也。今之言政者，曰英美，曰德意，曰蘇聯，固已如數家珍，秘若王氏之青箱矣。而其傳統政制之沿革利弊，則往往瞠目結舌，不知所對。一若此不祥之噩夢，不足復追憶於光天化日之下。則不知壽陵餘子學步邯鄲，不惟故步難忘，而邯鄲之新步，亦有不可驟足即能者。英倫憲政，姑勿遠溯，言其本國之演進，亦已逾七百年以上之歷史。卑斯麥嘗謂英倫政黨政治，非吾日耳曼人所能操。今納粹黨之獨裁，亦已自卑斯麥威廉第二以來，遠有承受。若蘇俄布爾雪維克之勝利，實在其國內工農階級合併爆發，此乃西歐各國煽動無產階級革命者所馨香禱祝而終難倖遇之一境。之三國者，文化淵源本出一族，而立政定制，尚猶因勢利導，隨地成形，豈有建國於大地之上，而可寄託其國家民族安危存亡所繫之政治精神與政治理論於某一外國異族腳跟之後，隨其趨嚮以為奔走之理。更豈有可挾一外國異族之政制政論為標幟為號召，自分朋類，相爭相笑而謂可以措其國家民族於磐石之安之理。然則欲完成建國大業，端在自本自根，汲出政治新理論，發揮政治新精神，使政局有安謐之象，而後凡百改進有所措手。而儒家思想之復活，中國傳統教育精神之重光，尤當為新政導其先路。凡此所論，固不在彼我之較量，亦非為戀舊而薄新。愛國深識之士，當體斯旨。(六)

註(一)．英語政治 Politics 由希臘語 Polis 引伸，Polis 即城市國家之謂，如斯巴達雅典羅馬，古國皆起於一個城市及其近郊，拉丁語稱為 Civitas 由此引伸為文化 Civilization。

註(二) 十九世紀初，歐人殖民地中約有奴隸七百萬，其死亡率之高達百分之二十五，以前尚數倍於此。一八〇七年至一八四〇年間自非洲輸入美洲五百萬以上之奴隸。然奴之外尚有白人之半奴，所謂契約補工是。尤以在

北美殖民地中爲最多。十七世紀時，其數超出黑奴以上。其中一部分爲被處流刑之罪人，一部分爲窮人。而殖民地規律對驅使奴隸之殘酷，及繼續的奴隸輸入（奴隸不能自行生殖）與掠奪的農業經營皆爲當時殖民地商業之基礎。

註(三)　美國以人權自由爲革命之標幟而建立新邦，其國體乃與我近似。故美國不要殖民地，菲列濱僅屬代治，將來當許其獨立。此爲美國立國精神所寄。然美國亦以工商立國，最近已超越其以前孤立自守之孟羅主義而與全世界相接觸。美國既主海洋自由商業自由，若永不要殖民地，如何保持其主張，此爲世界最近發展中一有趣之問題。至如中國明代之於安南朝鮮，清代之於蒙古西藏，僅爲其宗主國而許其自治，與歐人殖民地性質絕不同。

註(四)　儒家無爲之治與道家理論不同。儒家以仁爲人道之極則，孝弟爲仁之本，而孝弟出於天性。盡性知天，故儒家之天道，歸之於人心之孝弟。大學言爲人君止於仁，是也。是儒家雖頗主君之無爲，而未嘗謂政治當無爲也。道家以「無」爲天道之極則，又曰道法自然，君即當代表此「無」，一任自然，所謂天地不仁，以萬物爲芻狗，聖人不仁，以百姓爲芻狗。君既無爲，臣亦不當有爲。蓋認政治根本當無爲也。墨家亦以君爲代天而治，又奉禹爲法，非無爲者。然墨家主君由民選，則亦無尊獎君權之弊。惟民選君主之制度，以古代中國之情形論，頗不易實現耳。眞爲擁護君權者惟法家，法家亦更不論矣。故先秦思想只以儒墨道三家爲大宗，法家偏狹，向爲國人所輕視。又道家重自由，墨家重平等，儒則二者兼盡，法家二者皆缺。此所以申韓卑卑，不足與三家並齒也。又西國中世以後有所謂開明專制者，亦與儒墨理論不同。開明專制之重心在君主，而儒墨政治理論，其重心均不在君主也。

註(五)　羅馬共和國既覆亡，遂有帝國，除皇帝外別無所謂長官。八千萬人之帝國政事皆主於皇帝之一身。皇帝之秘書與大臣，則皆自新自由民中拔用，大半皆外國人，故史家謂羅馬皇帝乃以從前之奴隸統治其本來之公民。即就後世西洋史觀之，其歷史上有關係之大人物，有皇帝，有教主，有軍人，有藝術家文學家科學家哲學家探險家等；其他有爲皇帝管理財政者，有爲皇帝辦理外交者，而極少所謂大臣。有之自英倫憲政之責任內閣始。中國史上，不僅每一時代皆有所謂大臣，皆佔極重要之地位。而羣臣之地位亦極重要。更有所謂地方循吏賢良的小區

城的地方長官在中國史上爲常見，在西洋史則少存此，亦見中西傳統政治形態之不同。

註(六)　本文立論宗旨，並不謂現行歐西政論政制，絕無可爲中國取法學步之處。更非謂中國政治可以復古漢唐舊規，或甚至再立一個皇帝。然如辛亥革命以後，中國本只有一個國民黨，那時因歐洲尚未有一黨專政之新制度出現，中國模倣西洋，便要勉強成立幾個政黨，結果遂爲北洋軍閥所利用，則至洪憲稱帝，中國幾擾不寧者有年。又如中國社會本無階級之對立，而近年來又因一黨專政轉入無產階級專政之理論，便要勉強製造階級意識。國共之爭，所加於中國社會之損害，已不可計量。最近國難嚴重之際，尚不放棄共產革命之迷夢，然則前一段之取法英美，後一段之效學蘇聯，正可爲國人今後之棒喝。苟非自己能有一套政治理論，何以英美的必對，蘇聯的必不對。勢必學英語者主英美，讀俄文者主蘇聯。否則且看別人打架，英美勝則主英美，德意勝則主德意。自己政治理論不能獨立，則一切國是何從豎起。若欲政治理論獨立，除非從自己傳統中找一條路發揮改進，此乃與本題範圍不同、繁瑣不殺，幸讀者諒之。又此文僅粗陳指要，其相關涉各方面，當俟將來有暇再論之。

政與教

朱光潛

人類社會進化之軌跡，國家民族興衰之關鍵，皆繫於政教兩端。政與教之關係，綱領至分明，而條目經緯錯綜至繁，若可分，若不可分；分其所可分，不分其所不可分，治國之要道盡在於是。昇平之世，政與教並行不悖，相得益彰，當其際會如魚與水之相忘於江湖，常不覺政教關係問題之嚴重。迨一旦劇變，政教失調，於是相爲緣，相傾軋，或政治紊亂而教化因之荒蕪，或教化衰落而政治因之紊亂，因果相環，因而釀成社會秩序與文化傳統之總崩潰。文明請而鬪拚殺，或呼崩潰而圖復興，第一條務必爲調整政與教之關係。秦始亡，在坑儒士，漢高定國，首召叔孫生；曾開國容而唐所興，當碑立鏡而明社屋，歷史所示至昭彰，吾人所當深自警惕者也。

吾人今日所遭劇變，實爲已往所無。譬如行舟遇險，共濟者皆持以鎮靜，協以和衷，赴以毅力，始可免於傾覆之禍，叫囂紛擾，未有不償事者。今之言者往往乘私見，逞意氣，觀事實與邏輯均若茫然。政以拚權力爲教，教亦以其口舌爲政。政則曰意志必集中也，教則曰思想必自由也；百廢不舉，人相率於食洞邪僻，巧立名目而無聊於民生國是。教則曰是政之過也，文化落後，士氣消沉，譬行齊首者

而其弊可用，政則曰是，教之過也。政與教交惡相責各，忘其自身之大任，大病於中，卒將廢於空談，社會病象日棼，而人心亦惴惴不自安。其急矣，可奈何？知其危而猶思補改之，國猶有救，知其危而諱疾忌醫，即季孫之憂不在顓臾而在蕭牆之內；是可懼也。本文擬就政教之問題進一解，個人所見雖或有偏蔽，持論或未盡公允，不以此緘口，意在引起多方人士之思索與討論也。

欲明政教，當探其原。政之職在治，治之具為制度與法律。集民衆為社會，社會必有秩序，無制度法律則秩序亂，人競其私而卒趨於爭。教之職在化，化之具為德行風節與思想學術。人生而冥頑，學術思想所以啓其知，德行風範所以導之於善，知之深而後行之篤，起於漸而後推之廣，於是蔚成醇風美俗國運亦蒸蒸日臻於隆盛，不如是則民終安於鄙野，社會亦競相趨爭奪而不安寧。政與教實為治道同歸，其共同目的皆在人類生活之改善，此理至淺，固無毋繁陳也。

吾民族在原始階段，政教本不劃分。原始社會，制度基於宗法，信仰託於神權，一部落之酋長常以一身而兼主祭祀，政治，教化諸職責。吾國古代之帝王，猶太古代之君主與士師，印度古代之教主，以及近代原始民族之巫師端公，其職權均如是。吾國西周文化已大進，而「泰誓」稱「天佑下民，作之君，作之師」，猶君師並舉，蓋在古代社會，君即師，師即君，不惟為事實抑亦為理想也。

文化漸進，事尚分工，一切典章文物均由簡趨繁，政與教遂各有專掌而漸分途異趨，政出自官，教行於學，官隸於君，學統於師。二者關係演變之史跡，蓋有三階段焉。其始也，政教不分，君師並尊，「學記」曰，「君之所不臣於其臣者二：當其為尸，則弗臣也；當其為師，則弗臣也。大學之禮，雖詔於天子，無北面，所以尊師也」。世所謂禮，蓋仍古制之遺。歐洲羅馬教皇與諸君分庭抗禮，亦猶言政教並重之意。其次也，教自政出，學隸於官。此亦社會演變之自然趨勢，蓋政為經國理民之制度綱紀，而教為經國理民之一要目，為政之所不可忽。吾國古代百家之學均出於王官，發世學校亦多為政府所設。近代歐洲宗教多以國法行之，均可信也。其終也，官失其守，政不足以施教，於是學出私門，大師宿儒往往以在野之資格，開學授徒，振絕學於衰世，周之孔孟荀墨，宋之朱陸程張，最著者也。

政與教或分或合，其交相影響者至顯著。就政之影響於教者言，一國之權在政而不在教，學校既託庇於政府，則政之於教，在物質方面可予以優厚或貧乏之環境，在精神方面可予以倡導或箝制之勢力。吾國文化極盛於成周及漢唐之初期，厄於秦火及典午之亂，歐洲文化極盛於雅典之庇銳克里司時代及羅馬之奧古斯丁時代，厄於「黑暗時代」政權之崩潰與「野蠻民族」之侵入，此史跡之可徵者也。尤有進者，教為施政之利器，掌政權者常以其施政之方略供教育之宗旨。吾國歷代政體為君主，故教特尊儒術，尊

祭祀孔，意在維護君權。黨獄文禁，史不絕書。近代國家教育制度與理想，英美與德義日異趨，蘇俄亦別標一幟，其原動力皆為政治。是非利弊為另一問題，教之常為政所奴使操縱，此為無可諱之事實。假想有史以來無政治組織（此固不可想像），人類文化必另循一軌跡，蓋可斷言也。

次就教之影響於政者言其要者有三端。一、政施於民，施政之難易視民之智愚良莠。治化行俗美之民易治，教細俗惡之民難。同一良法美意也，施之於此而致治平，施之於此而滋亂流弊。吾國近來事事襲取歐美之制而無救於時弊者，教育未預具應有之基礎，而人民程度尚未足與言此也。二、政為制度法律，而教則培養推行制度法律之人才。人存政舉，徒法不能以自行。吾國歷代掄才，不外考試選舉兩途；考試選舉所選者為學行與政績，而學行政績之卓異者多出於學校與師門。教化隆則人才蔚起，人才蔚起則政治未有不修明者。吾國目前大患在百廢待舉，才無可用，而其原因則在學校教育之腐敗，此不可不察也。三、政為實施，而教則供給實施所據之理想。各時代之政治常為哲學思想所默化潛移。儒家哲學樹吾國二千年來政治之基礎。考諸歐西，盧梭自由平等人權之說行而法國有革命，美國謀獨立；邊沁穆勒功利主義之說行而英國重代議與自由貿易；赫格爾唯心哲學與尼采超人哲學之說行而德國篤信國家至上，日耳曼民族最優，一再釀成世界大戰；馬克斯司人口論與馬克司資本論之說行而俄國有共產革命，達爾文物競天擇之說行而強暴者振振以辯護戰爭。史者內在生命表現於外在活動之軌跡，外在活動主要者為政，內在生命則成於教。不言教而言政，是捨本而求末，緣木而求魚也。

政與教同為民族生命力之表現。故一民族當極盛之時，政與教常齊峯造極，及其衰也，二者亦常同時廢弛。然此僅其大較，若就史跡而條分縷析之，則政教常互為因果，有文化先發達而數十百年之後政治始收其果者，文藝復興先於近代國家之興起，啓明運動先於德意志之強盛，是也；有政治先修明而教化後享其成者，吾國春秋戰國時代諸子百家之蠭起，紀元前三世紀希臘學術之重光於亞歷山大城，是也；有政先壞而教隨之者，羅馬帝國崩潰之後繼以黑暗時代是也；有教先壞而政隨之者，魏晉清談趨於頹廢，不旋踵而有典午之亂，是也。政不良可有善教，吾國學術思想最盛之兩大時期為春秋戰國與宋朱程時代，其時政治均極紊亂；至於教不良而有善政，蓋未之前聞。是知政教並行，而教尤重於政。政之變更頻繁而教之淵源久遠。教化存而政體更，社會可免於根本動搖；教化存而政權失，一民族雖暫屈於異族而不至滅亡。近世滅人國者常竭力摧殘其所有文化，其用心至毒而為計則至密。「論語」記「子貢問政，子曰，足食足兵，民信之矣。子貢曰，必不得已而去於斯，三者何先？曰，去兵。子貢曰，必不得已而去於斯二者何先？曰，去食。自

古皆有死，民無信不立。」足食足兵者政之事，信者教之效。國家危亡之機，失教遠甚於失政，此言似迂，而實切中時弊；吾國目前政治紊亂之原在教化之窳劣，治病去源，必以教化正心術，此老生常談而救國唯一要道也。

政教並行，相得益彰，蓋爲社會安甯與文化進展之首要條件；政教脫節，政以其橫亂教，或教不能以其潛力導政，則文化衰落與社會紊亂爲必然之結果。然政與教脗合無間，僅爲理想，君師一體之時代已過去，在現階段文化過程中，政教分掌已爲牢不可破之事實。吾人所當致力者不在騁遐想於遠古，而在接收事實，謀最合理之處置。政教既分，其所循之途徑蓋不外三端焉。其一爲以教輔政。學校雖在政府系統之下，而政府對於施教者仍保持其應有之自由與尊嚴，非踰閑犯紀，必不橫加干涉。學校在自由獨立之空氣中，增進學術提高文化，爲國儲有用之人才，爲社會樹純正之風範，本其眞知卓見，發爲清議讜論，納政治於正軌。此近代英美諸民主國家所循之途徑也。其二爲以政統教。政府集一切事權於一身，立堅定之政策，動員國家所有力量以赴之，對於一切文化活動均加以極嚴格之統制，視教育爲政治宣傳，驅學子供政黨奴使，持異議者威迫之，利誘之，使其必就範入彀而後止。此近代德意日諸集權國家所循之路徑也。其三爲以教統政。此在過去歷史無例可徵。中世紀歐洲羅馬教皇以教主而斡旋時政，貌似以教統政，實則政既失綱，教亦徒存糟粕。西藏喇嘛雖兼爲政教，然具體而微。吾所謂以教統政者乃中西大哲人不謀而合之最高理想。孔子之全部政治哲學，細心玩之，實在以教化爲政治之基，以聖哲爲國家之元首。「學而優則仕」「達則兼善天下」修身之最後鵠的爲治平。孔子畢生所栖栖遑遑者亦惟在施其所學於實際政治。「行在孝經，志在春秋」，「如有用我者吾其爲東周乎」，其所以自許者固至明確。儒學家稱孔子爲「素王」，意謂孔子不在王者之位而有王者之德與王者之志，實不爲無見。希臘大哲人柏拉圖在「理想國」中論政治要義，謂治國之道在得其平，欲得其平，必以哲人爲君主，猶如個人修身之道欲得其平，必以理智控制情感與慾望。哲人在君主之位，則庶政皆有當於理，不徒爲情慾之私所左右。柏氏晚年曾一度應時君之召，圖實現其理想，遇非其人，遂賫志以終，其所抱負蓋與孔子不謀而合也。

以上所舉三途，方向雖異，究亦不全相背馳。柏拉圖雖倡賢人政治，而「理想國」對於一切文化活動，自教育文藝以至公共娛樂，皆嚴繩之以國法，固常以政統教者所藉口。孔子在教育理想上重德化，在政治理想上則重君權，禮樂征伐必自天子出，天下有道則庶人不議，蓋亦寓以政統教之微意。微論以教統政，或以政統教，政教相輔之効果可獲得與否，全視教與政本身之善惡。政與教惡耶，則以彼統此，均足以致亂；政與教善耶，則以彼統此，均足以致治。其

論政教，歸於極盛至善，其要皆在得人。如孔子與柏拉圖之理想可實現，則在賢人政治之下，以教統政可也，以政統教亦可也。政與教同出於聖哲，亦何能禍之有乎？苟不能如是，政無教為之基，人不存而政不舉，則以政統教，流弊綦多。國人方溺於日德一時之暴強，欲效法其集權專制，而忘國家百年大計，一言為興喪所繫者，吾不能不詳陳之，以求國人之深省。

學術思想發展之首要條件為自由。諸子百家極盛於政權衰落之春秋戰國，而後世政治修明之季反瞠目不能望其後塵者，內有切磋觀摩之効，而外無箝制摧殘之力也。學術貴討論，思想貴砥礪，故門戶愈紛歧，觀摩愈周密，爭辯愈劇烈，啓發愈深厚。漢以後政府方針常在罷斥百家，獨尊儒術，其結果不惟百家寖衰，即儒術亦因之枯槁而日就於式微，此吾人所當深省者一也。政常決於一時之權宜，而教為民族萬年命脈所繫；政可隨時變更，而教必維持歷史的聯貫性。政之効暫，而教之効久。褊狹之政治或可致一時之富強，而泱泱大國所賴以綿延久遠者必為淵深博大之文化。昔日之秦始皇，今日之希特勒，皆為一時權宜之計而採取愚民政策，愚民之術始及於教而終必及於政。此吾人所當深省者二也。治國譬如治水，疏之則通，壅之則決。民心士氣均必得正當之宣洩，庶各有所匯而不致泛濫橫流；若徒以暴力強制之，扼抑之，則蓄怨積忿，不得其平則鳴，終必為大亂之階。防民之口甚於防川，防民之思，蓋尤有甚焉。俄之兩大革命均起於專制壓迫，此吾人所當深省者三也。以政統教，政如失綱，則教必隨之廢弛。歷朝之敗均起於小人道長，君子道消。小人道長，以其威權牢籠天下士，使趨炎附勢者仰承意旨，阿諛取容，潔身自好者銷聲匿跡，腹誹朝政，於是士氣銷沉，風紀大壞，馴致國破家亡而後已。唐之中葉魚朝恩領國子監（即今之大學校長），明之將亡，士流群父事魏閹，前車之覆，可為殷鑑。此吾人所當深省者四也。

解決東北問題之基本原則

張其昀

國際交涉可大別為四類，曰界務，曰僑務，曰商務，曰債務。界務為土地之交涉，僑務為人口之交涉，商務為貨物之交涉，債務為資本之交涉。茲篇論解決東北問題之基本原則，試依此程序述之如左。

(一)界務

一　領土租借之例為國際關係新發生之事實，在國際法上缺乏可沿之先例。其事起於清末，列強欲瓜分中國，各預佔地位，實為莫大之國恥。中國領土上各租借地（Leased Territories）舉其共通之點凡四。第一，租借地之主權至少在名義上仍保留於原主之

中國。第二，租借地有一定之期限。第三，租借地不許轉讓於第三國。第四，租借地爲依據條約雙方之行爲。凡此諸點，或明載於條約，或爲租借地條約性質所默許者。無論對租借地抱何種意見之人，均當首肯。（見周鯁生著租借地之法律的性質一文，載於北京大學社會科學季刊十二年十一月號。）故今之租借地，其在承租國方面，至多能謂取得用益權而尚未取得所有權，此爲不可否認之事。如關於東北旅順大連租借地之中俄條約第一條曰，「此項所租斷不侵害中國大皇帝主此地之權，」可見租借地仍屬中國之領土。我國舊有五大租借地，（即膠州灣威海衛廣州灣九龍與旅順大連）除已經收回者外，尤以旅大租借地性質最爲嚴重。

旅大租借地日人稱爲關東州，其地位於遼東半島之南端，可稱第爲二次半島，又包有附近四十小島，面積約四千二百方公里，等於台灣面積十分之一。旅順大連原於一八九八年三月二十七日租借於俄國，日俄戰後俄國轉讓於日本，一九〇五年中日間滿洲條約承認之。按照租借地之性質，一則不能讓渡，二則訂明年限，故日俄之轉讓本屬不法，但獲得中國之承認。至於租借期限，早已於民國十三年即一九二四年宣告期滿，五十九年之延長，中國並未承認。日人久假不歸，絕無法律上之理由。且以租借地之國際地位而論，雖暫歸他國使用管理，其主權並未喪失。但日人對租借地內華人教育及其組織摧殘束縛，無所不用其極。其幽心積慮，欲使中國人日本化，永遠不歸祖國，實爲不法之尤。

旅大租借地之外，又有南滿鐵路區域，日人稱之爲附屬地，又稱州外，以別於關東州之州內。鐵路區域狹長如帶，寬度僅二十餘丈，但在重要車站如瀋陽公主嶺長春等地，則區域擴大，約五六方公里不等，宛如冰結之細帶，其面積合計當旅大租借地十分之一。南滿鐵路區域乃襲俄人之餘蔭而來。初中東鐵路建築時，按照合同，鐵道沿線如司法軍務警察市政等事，概歸鐵道公司管理。中東鐵路原定中俄兩國共同建築，但當時兩國強弱懸殊，以致喧賓奪主，鐵路區域遂與租借地無異。自民國十三年中俄協定以後，中東鐵路區域已由我國收回，改爲東省特別區域。日俄均勢之局早已打破，民國十三年以後，租借地與鐵路區域，應收回而未收回者，純由日本武力佔領之所致。

旅順爲北洋著名軍港，扼渤海海峽，或稱爲北洋之直布羅陀。昔當中日戰後，俄德法三國有干涉還遼之舉，當時德國政府當局有云「旅順港口如果變成北洋直布羅陀，則將使中國至少將使北部與其京師，淪爲日本之保護地方。」旅大租借地位於國防上之衝地，其於國家之生死利害關係，固早爲舉世皆知之事實。日人以租借地設有關東軍司令部及海軍要港部，因軍事上之便利，引起侵略領土之野心。且以南滿鐵道深入大陸，鐵路沿線設置兵營，屯駐重兵。九一八事變一夜而佔我名城多處，爲似曠世未有之

可聞，而按其實際，則勢所必至，毫不足奇也。

旅大問題爲東北問題之禍首。租借地與鐵路區域一日不收回，東北一日不得安寧。九一八事變發生後，國際聯盟調查團報告書，對於東北爲中國領土，曾下極明晰之斷語，並謂「一個國家在鄰國領土內，竟能享受範圍如此廣大之經濟及行政權利，可謂絕無僅有矣。」但調查團對於早已滿期之租借地，並未提及解決辦法，可謂避重就輕，不負責任，實爲遺憾。本年八月十四日羅斯福與邱吉爾之聯合宣言，發表八項原則，其第三條主張恢復自由民族之原有主權。滿期已久之旅大租借地當然須無條件歸還中國。至於離奇怪誕之鐵路區域，自更不待言。日本須完全退出遼東半島。租借地及鐵路區域所有公產全部移交中國政府。如此則領土完整之目的方能達到。

遼東半島收回以後，渤海可成爲中國之內海。海峽海島均與領海有關。凡海峽入口寬不逾我領海里數之二倍者，則峽內全部爲我國領海。登州海峽自遼東半島最南端之老鐵山至山東半島最北端之蓬萊閣，相距一百八十里，即五十六海里。但自老鐵山至隍城島相距不過二十三海里。若我國領海界線定爲十二海浬，自前記二點起算，共爲二十四海里，則渤海當然爲我領海。領海界線關係於軍務及漁業等項，極爲重要。一九三〇年國際法編纂會議對於領水範圍未能取得一致之意見，蓋領海之範圍富於伸縮性，須視所遭遇之對象而異。各國領海界線多自由規定，自三海里至十二海里不等。我國領海範圍於民國二十年規定爲三海里，至於三海里外之九海里所謂緝私界程係領海範圍外之一種行政權，專爲海關實施一切海上緝私職權之地，例如取締侵犯漁權，監視秘密輸入等事。將來旅順軍港收回以後，仍爲我北洋海軍之根據地，而登州海峽中之長山八島，亦曾建設二等軍港，稱謂宜仿蘇俄之例，明定領海界綫爲十二海里，庶幾登州海峽全爲我有，遼東山東二大半島左右提攜，則北洋防務可期完固。

二、僑務

東北爲世界上最重要移民地帶之一，我國華北數省之過剩人口實賴此爲唯一出路。當民國十二年至十九年間，東北移民總數在五百萬人以上，而在十六年至十九年之三年中定居於東北者約有一百五十萬人之多。東北經濟之進步，實賴此輩移民之力。東北境內絕大多數爲漢人，而新來之移民尚與原籍省區保持密切之聯繫。國聯調查團報告書曾謂中國數百萬農民之移殖，確定該處將來永爲中國之所有。無論在法律上或事實上，欲使東北與中國分離，將來必造成一嚴重之領土恢復問題。（Irredentist problem）又謂「華人爲最適宜於移殖滿洲之人民，若用武斷的政治手段爲不自然的移民限制，則不特妨害山東河北利益，而滿洲利益亦感受其害也。」該報告書詳論東北並非日本之生命線，

而與中國有不可分離之經濟的社會的深切關係，其觀察事實大抵精當。調查團團長英人李頓勳爵(Lord Lytton)於返歐途中，舟過印度孟買時，曾與人言滿洲狀況至為嚴重，欲以三千萬雜人置於二十萬日人統治之下，其事至為艱鉅，日本固能以武力佔有其地，然天下從此多事。東北問題為世界大戰之禍首，自九一八事變發生，國際聯盟未能積極制裁，國際間綱紀蕩然，不及十年，終於演變而成世界第二次大戰。李頓勳爵之名言，實天下之公論也。

日本在我東北移民，絕無成功之望，故其征服東北為絕不可能之迷夢。日本之大陸政策，全為沙上樓閣，而不切於日本民族之實際需要。在日俄戰爭之後，日本有每年移民五十萬至滿洲之計劃，但積三十年之經營，東北日僑總數不過二十餘萬人，且多係商人及公務員。據民國十九年底即九一八事變前一年之統計，東省日僑共二十二萬五千八人，其中十一萬五千人居於旅大租借地，但亦僅佔旅大租借地全人口百分之十二，其餘九萬六千人居於南滿鐵路區域，此外散布於日本領事館所在地者，僅一萬三千人。就日僑職業分佈觀之，運輸業佔百分之二十四，自由職業與官吏佔百分之二十三，商業佔百分之二十，工業佔百分之二十，務農為生者不及百分之一，旅大租借地之農民，中日兩國之比例為五百六十二人與一人之比，正確言之，東北無所謂日本移民耳。(見參與國際聯合會調查委員會中國代表處說帖頁七二)

日本自稱滿洲移民既為日本特別重大之問題，且又有非常遠大之前途，竭盡更大之努力以當其事，對於移民事業不能委諸自然之推移，必須善為獎勵指導而統制監督之，但據事實之証明，行之良非易易。九一八以後，宜可大舉移民矣，而自偽國成立後六年之內，真正從事農業之日本移民估計僅一萬一千餘人。(據遠東時報 Far Eastern Review 一九三八年十一月偽滿洲國通訊)偽國成立之初，日人有於二十年內移民五百萬(一百萬戶)之計劃，亦徒為紙上空談。現在東北日僑人數雖年有增加，但均屬政治與軍事性質，真正之農民仍極稀少，有如上述。此固不特中日大戰，日本壯丁缺乏，實為東北地理環境之所限，天定亦足以勝人。

日本政府對於侵畧東北雖具熱心，而日本農民之態度殊為冷淡，日本在東北移民不能成功之原因在此。東北大陸性氣候甚為顯著，冬令漫長而嚴寒，日本農民不能適應東北之氣候，絕不能與我山東河北一帶之移民相競爭。東北日僑之從事鐵道礦山及商業，務農者極少。日本在東北移民之失敗，實受天時之限制。移民事業在氣候相同之處成效較為顯著，日本人祇能適應高溫多雨之熱帶氣候，如在檀香山移民可以成功，而在我東北則否。(見日人岡田武松著氣象學頁八五，一九三二年出版)日本人在東北祇能供給一部份之資本，以發展各種實業，而於耕種之事，自必由

我習慣於東北大陸氣候之華北農民任之，此爲解決東北問題最公道之原則。作者曾謂「日本與東北既無歷史淵源，如不能併吞中華民國，即不能割裂我東北之一寸土地。日本若悍然不顧，佔領我東北土地則必失去全中國之友誼，拋棄全中國之市場，亦必招致經濟上之自殺。」日本人如不願切腹自殺，則會還我東北外，絕無他途。

日本未嘗不知移民東北之困難，於是驅使朝鮮農民，行間接移民之策。此輩韓僑多以務農爲業，尤以種水田者居大多數，通常稱爲鮮農。吉林省東南部延吉邊境與朝鮮隔江相對。同治年間，咸鏡道大饑，韓民越江開墾種植水稻，中韓雜居，名曰鮮墾。迨日俄戰後，日人守田利遠著滿洲地誌一書，首創間島之謬說，以圖們江中流沙洲之名，指鹿爲馬，妄稱我延邊四縣（延吉琿春汪清和龍）爲間島，以爲藉口侵佔之計。間島問題爭執頗久，我國惟以法理爲甲胄，以事實爲干櫓，幸而解決，十縣未改。宣統元年（一九〇九）訂定間島協定，規定延邊四縣爲鮮滿雜居區域，凡屬墾民統受中國管轄裁判，與華民一致。但後來日本自由行動，完全超出間島協定之範圍。日人利用鮮農爲其侵略政策之工具，到處設立民會，屯駐警察，實行管理韓僑，形成二重政治之現象。且由延邊而蔓延於東省各處。喧賓奪主，動輒挑釁。萬寶山（在長春附近）事件爲瀋陽事變之先聲，即由鮮農擴奪農田水利而起。

據民國二十年調查，韓人在東北者約六十萬人，在延邊四縣者達四十萬，佔四縣人口總分之三。初民國四年，日本提出二十一條，其中關於東北者，除旅大租借外，以商租權與雜居權最爲重要，中國始終拒絕考慮，且嚴禁出賣土地與外人。及僞滿洲國成立以後，即解決商租權問題，使日人到處可自由來往，自由居住，享有不動產所有權。又於民國二十五年，設置滿鮮拓殖公司於僞都長春，同時於朝鮮京城設置鮮滿拓殖公司，兩者均爲獎勵移民之機關。據民國二十八年統計，東北鮮農人數已達一百萬人，其中延邊四縣佔四十八萬人。

國聯調查團報告書於韓僑問題不明眞相輒以歐洲所謂少數民族相比擬。不知韓人僑屬外國僑民，初未隸中國國籍，就人數及其在東北之地位言，決不能與歐洲一般少數民族同屬於本國國籍者相提並論。若遂締結某種協定，以保護所謂少數民族，於東北問題實爲治絲愈棼。此係調查團之誤解，殊有糾正之必要。最近我國郭外長與美國國務卿赫爾交換函件，美國表示願於和平恢復之時廢除不平等條約，如治外法權及有關之慣例，均將迅即廢止。東北之外僑，無論爲日僑或韓僑，均與他國僑民一律不能再享受任何特殊待遇，而必受中國法律之支配與司法機關之管轄，至於朝鮮獨立問題，務須尊重民族自決之原則，茲可不論。

（三） 商務

自經濟區域之說自西歐傳至日本後，日人自以爲併吞我東北，則在經濟上可與日本帝國合爲一體。此在日本有識之士，亦曾有發表反對論調以警告其國人者。蓋日本大部分商業依賴中國本部美國及印度，日本大阪貿易依賴上海者遠較依賴大連者爲多，滿洲市場雖或較爲穩固，然較今中國之市場，則狹小多矣。國聯調查團報告書，對此曾有評論，略謂華人佔滿洲人口之大部分，從事耕種土地，實際上滿洲各種企業中供給其勞力。故任何外國，如不得華人好感及誠意合作，無從開發滿洲之富源或獲取任何利益。又謂以中日貿易之互相倚賴及雙方之利益而言，經濟接近實有必要。此皆公允之評論。中日兩國政治關係一日不圓滿，甚至以武力佔領我土地，則經濟關係絕無接近之可能。

自東北淪陷以後，東北商業完全爲日人所把持，淪於殖民地之地位。此固我國國民經濟上莫大之打擊，然亦未必即爲日本之福。東北之經濟基礎完全建築於農業之上，開發東北最有力者當推農民，東省出口之數值農產品常居四分之三以上。農務改良絕對需要大多數農民之合作，在鐵蹄踐踏之下無從下手，更何從收效。近十年來東北農產或僅維現狀，或紛然下跌，均無積極發展之趨向。如柞蠶絲與大豆同爲東北名產，近年因人民流離死亡，致生產之歉收爲前所未見，木材產額亦逐年減少。九一八以後，日人所創辦之東邊道開發公司，以開發長白山區域之富源爲主旨，但以其地向爲東北義勇軍之根據地，故該公司雖已成立，然未能正式作業，甚至對當地富源之調查工作猶不克進行。

因農村凋敝之故，東北對外貿易較之九一八以前實已激減。如民國二十年即東北淪陷之第一年，出口總額約七億四千萬元，至民國二十四年輸出反減至四億二千萬元。東北自民國成立以來，對外貿易向居出超地位，近十年來則一變而爲入超，民國二十年，東北出超達四億元，第二年減爲二億九千元，自後則爲年年入超，民國廿八年（一九三九）一年之入超則有十億元。東北淪陷後九年間入超累積額已達三十億元以上。（見張一凡東北對外貿易之分析，載於貿易月刊民國三十年四月號）至進口增加之原因，並非由於東北人民購買力之增進，而由於日本在東北大興土木，軍需浩繁，一切建設材料均由日本輸入之故。關於日本在東北之投資，下節另述之。

關閉門戶，獨佔市場，爲日本統治僞國之政策。民國廿八年度東北進口額日貨佔百分之八十五，英美兩國合計不及百分之七。日本對東北之出口貨當首推紡織品，但紡織原料不能取之於東北，而需要大量之外匯。民國廿八年度日本對僞國之輸出額達十億九千萬元，在此輸出商品中，日本以外匯易取第三國之原料而後製成者，其多寡雖無從確知，然此項數字定屬不貲，在日本戰時經濟當已成爲重大之負累。去年九月歐戰勃發此種恐慌愈見嚴

重於是日貨輸往東北及關內淪陷區域者不能不有嚴格限制要。之，此十年之歷史教訓，已明白昭示以外國武力佔據一地欲謀地方之繁榮，決不可能，舍己芸人，終為徒勞之事。

東北饒富於農林礦產，但日本所需要之資源，在和平狀況之下，儘可謀兩利互存之調劑。舉例言之，東省所產之小米，實可間接解決日本米糧問題。蓋東省小米運至朝鮮，使朝鮮得以大米運至日本。民國十九年統計，東省所產小米為五千萬石，其中三百五十萬石運至朝鮮，同年朝鮮大米運至日本者達七百萬石。東省所產大米目前雖僅供本地消費，將來若引松嫩二江之水大興灌溉，則產額必可增加，於接濟日本米糧亦有裨益，此證諸過去韓僑經營水田之成功，可以無疑。日本豆類消費之額，三分之一由東省供給之，東省大豆之價值甚為低廉，雖以運費及出口進口之關稅，在東京市之東省大豆仍較日本內地之豆為廉。凡此均見中日兩國既為鄰邦，以和平方法從事貿易，在地理上顯然佔有優勢。

中國抗戰之原因，乃為河山之破碎，至於經濟之維繫，中國固不反對。日本放棄侵略政策以後，以其與我東北商務關係之密切，出口貨大宗如大豆等，進口貨大宗如布疋等，中日間可訂立商務協定，謀互惠之道。關於國際貿易之增進及原料之取給，日本可與其他國家受平等之待遇。日本產業與貿易果得正常之發展，則人口問題自必大見緩和。作者曾謂二十世紀之世界大勢，太平洋為交通貿易之新中心，且必藉和平之確立，而有賴人之進步以太平洋之繁榮殷富，民主的中國與民主的日本，在國際關係上僅有互助合作之機會。日本於中國為近鄰，中國雖決不承認有所謂優越利益，但必重視兩國歷史與地理之關係。日本果能從此放棄侵略政策，則共存共榮決無問題。

（四）債務

國際間之債務，指國際資本之移動而言。國際資本之輸出與輸入，即所謂國際投資者，其重要固不在國際貿易之下。而在我東北，因日本資本與其武力互相結合，性質極為嚴重。據民國二十年之統計，外國在華投資總額中，日本一國佔有百分之三十五，（僅次於英）其數額約為美金十一億元。日本在華投資中東北部分佔百分之三十三・六，即約美金三億八千萬元。東北之外國投資以國別計，首為日本，佔百分之七十，次為俄國，佔百分之二十。俄國投資主要者為中東鐵路，自中東路非法出售於日本，東北之國際投資幾成日本一國獨占之局。九一八事變以後，日本在東北投資總額至民國二十九年（一九四〇）止，日本在東北之投資總額，新舊合計已達日金三十億元之鉅。九一八以前，日本資本集中於南滿鐵道公司，近年投資集中於滿洲重工業公司，此兩大公司（簡稱滿鐵與滿業）為日本對我東北經濟侵略之兩大機關。

夫利用外資以發展一國之實業，本可不必疑懼，且較之輸入外國製造品，猶爲甚勝一籌。從前美國經濟之發達亦賴英國之投資，惟其管理經營之權則握於美國，英人不過到期索取利息而已。此種國際債務，彼此蒙交易之利，獲互助之益。足見吸收外資，有一先決條件，即須以促進本國經濟獨立爲其目的。但中國情形往往與之背馳，而在東北流弊尤大。日本之對華投資，乃其對華經濟侵畧之先鋒。處處含有扶植勢力侵佔領土之野心，非以單純之營利爲動機，故危機至深。日本自稱南滿鐵道公司爲帝國之建設者，外人亦以該公司與昔日之東印度公司相提並論。利用外資之經濟組織，操之在我則存，操之在人則亡，東北三千萬同胞之淪爲奴隸，即爲最慘痛之敎訓。

在九一八以前東北鐵路有三大系統，即中國之北寧路，日本之南滿路，與中俄合辦之中東路。南滿路以大連爲其吞吐港海陸聯運，營業最爲暢旺。南滿鐵道及支線長約一千公里，九一八以後兼併東北諸鐵道，長度增至四千公里。二十四年三月復收買中東路，長一千七百公里，改稱北滿鐵路。加以近年新築鐵道多線，截至民國二十九年，東北鐵道長度合計已逹一萬另五百公里。南滿鐵道公司之資本亦累積至日金十六億元，佔日本在東北投資總數半數以上。九一八以後新完成之鐵道以吉會路爲最重要。日人改稱天圖路，自長春經敦化延吉越圖們江至朝鮮羅津港出海，全線長五百九十公里，二十二年十月通車。日本多年企圖之二線（南滿京圖）二港（大連羅津）政策至此已達其目的。

南滿路非爲純粹之鐵路營業，同時兼營各種副業，如礦山工廠港灣市政等，種類甚多，確爲日本經濟侵畧之唯一工具。各種副業之中以撫順煤礦規模最大，其產額之盛居全國煤礦第一位。按照中國法律，外國人不得單獨在我國開礦，至少須有我國股份百分之五十以上，方准開採。日本經營撫順煤礦，甚於不平等條約。（宣統元年即一九〇九年之中日條約）但條約所規定者祗煤礦，日人得寸進尺，復從煤礦上層之頁岩中提煉石油，撫順石油礦亦爲日人主要投資之一，此則顯然越出條約範圍之外。大好利權拱手讓人，誠所謂藉寇兵而齎盜糧，言之至爲可痛。此外東北尚有中日合辦之事業多處，如本溪湖煤鐵礦鞍山鐵廠及鴨綠江採木公司，名爲兩國合辦，實權皆操於日人之手。東北淪陷以後，一切事業均受日人統制，更不待言。

民國二十六年十二月日本在東北新設滿洲重工業公司，二十七年起開始實行滿洲產業五年計劃，工業發展由該公司爲中心，運輸事業仍由南滿鐵道公司負責，形成兩大之形勢。滿洲重工業公司係包括煤礦鋼鐵採金製鋁飛機汽車各製造業，而合併成爲一龐大之組織。如滿洲礦山公司，昭和製鋼所，滿洲採金公司，滿洲輕金屬公司，（即製鋁工業）滿洲飛機製造廠，滿洲汽車製造

廠，及東邊開發公司等或，爲原有或係，創設均，爲其分公司各。大企業悉隸屬於一元化之綜合組織，以遂其統制東北經濟之目的。顧日人之好夢實不克實現。蓋中國抗戰堅定不移，戰費浩繁，空前未有，日本僅有之資本已爲其本國軍需工業消耗殆盡，安有餘力以事旁騖。其唯一之外援爲德國，蓋大豆爲東北出口大宗而德國爲其主要銷路，以東北之大豆交換德國之機器與軍火，此爲日德互相勾結之聯鎖；亦即三國同盟之經濟基礎。及二十八年九月歐戰勃發，日德間之連絡已感困難，本年六月德蘇戰起，兩國通路遂以斷絕。滿洲產業五年計劃受此莫大打擊，滿洲重工業公司亦無從發展。如滿洲輕金屬公司之安東工廠，本已在建築中，因歐洲戰事，不得不拋棄原定計劃，有半途而廢之歎。現在滿洲重工業公司僅致力於煤鐵等礦之開採，暫維現狀而已。

在東北事變前，日本在鞍山設有製鐵所，又在本溪湖設有煤鐵公司，皆從事於製鐵。九一八以後，更積極經營鞍山製鐵所改爲昭和製鐵所，由製鐵進而製鋼。民國二十九年銑鐵產量爲一百零八萬噸，供給日本者約二十七萬噸，佔日本生鐵輸入總額百分之二十七。現在美國與英帝國正積極禁鐵輸日，日本由僞國所得之鐵，其數可謂甚少。同年度東北產煤約二千萬噸，輸出日本者亦不過一百五十萬噸，其減少之故，東北本地需要固爲一因，而日本船隻缺乏，無法運輸，亦爲重要原因。此外日本尚自東北得撫順石油三十五萬噸，今於從煤礦提煉石油，因德國機器來源斷絕，現在僅限於小規模之試驗。煤鐵，石油爲基本產業，日本以武力佔領東北所得亦止此數。然其代價已不可勝計，日本冒天下之大不韙，傾其國力以作戰，預算失其平衡，戰費不勝負荷，至於今日，已臨民窮財窮經濟崩潰之末日。

中國在建國時期需要外國資本以供建設，如何方能收開發富源之實效，同時又無損於中國之主權，國父於此已明白昭示於中外。建國方畧實業計劃一書，作於第一次大戰告終之時，原意欲利用戰時宏大規模之機器，及完全組織之人工，由國際合作之精神，以助長中國實業之發達，而使我國成一突飛之進步。輸入外國資本，即使利率甚高，但比輸入舶來物品，猶爲差强人意。但其第一義諦，則爲建設之樞操之在我，外人絕對不能侵犯我主權。中國之天然富源，果能有相當發展，人民生活程度提高，則可成爲世界無盡藏之市場。故實業計劃之實行，不但中國人民得以享近代文明之樂，同時亦欲貢獻於世界之和平與繁榮，蓋爲互助而爲之利益，比因戰爭而獲之利益更爲豐厚也。

東北失地收回以後，關於利用外資以事建設一事，日本可與其他各國受平等之待遇。但南滿鐵道公司與滿洲重工業公司，必須由中國政府全部接收，根本改組，以保主權。日本在東北之投資，已累積至日金三十億元，其中有爲我國所能承認者，亦有爲我國

所不能承認者，此項國際債務之清理，屬於外交上技術問題，茲不具論。其爲我國所承認之正當投資，自必依據政府法令予以合法之保障與便利。總之日本可與他國同享門戶開放與機會均等之利益。日本何幸而與中國爲鄰，忠恕之道爲中國之國民性，中國對日本之正當需要，必予以同情之諒解。

世界情勢息息相關，地理上之距離雖遠，而因果律之作用，則如影隨形，歷歷不爽。以中國之禍福與世界各國本有連帶之關係，一方固有賴於中國之自強，一方又賴於國際之合作。無論何國決不能以犧牲他國之手段而單獨致富，相互致富乃單獨致富之前提。吾人固不能爲不可能之事，但吾人固深信可能之事有待於探討研究者，正復不少。羅邱宣言第五條云，「希望促成世界經濟方面之全面合作，以提高勞力標準經濟進步與社會安全」此實表示國際關係之新理想，中華民族外交之根本精神亦在於此。

從政治形態看世界的前途

張蔭麟

撇開中國於局外不論現在世界各國的政治形態，有兩個相反的類型，暫借用墨子的名詞，稱之爲「上同」的政治和「下比」的政治。我提出這兩個古舊的名詞來用，並不是故意矜奇立異，爲的是避免流行名詞所引起的情感的反應。情感的反應每是明斷的認識的障礙。

「上同」的政治以國家爲最後的目的，以國家的發展爲一絕對的價值。個人只是國家發展的工具。個人生活的意義和價值，就在其對於國家發展的貢獻。爲着國家的發展，他得犧牲一切。國家利益的追求需要專門的智識，需要秘密和獨斷。重要政治行動的理由，在理論上和事實上都是無法家喻戶曉的。故此個人對於政府只有服從的義務，沒有批評的自由。主持政治的人，是國家的人，格化國民的，同命他對於國家的永久利益負責對天下後世負責，對「上帝」負責，而不是對目前大多數國民的利益負責，更不是對大多數國民所自由發表而出公開討論而定的共同意見負責。反之他要憑教育和宣傳，造成一種局勢，使得他的意見，就是全國一致的意見；使得國人對於他的政令不獨無公開批評的機會，幷且不會起私下批評的念頭，因此他對於任何國民，能如身之使臂，臂之使指。在這一方面，他的成功就是他的理據。因爲若非他的行爲，和他的行爲的實際影響，在國家利益範圍內，盡皆真正至公無私，這種局勢，是決不能造成的。爲達到國家的利益，他什麼手段都可以用，甚至對本國人民說出彌天的大謊。

「下比」的政治，以個人爲最後的目的，以個人的幸福爲一絕

對的價値國家存在的理由就在其爲保持和增進大多數國民的最大幸福的工具。個人生活的意義和價值乃在幸福的追求。什麼是個人的幸福？這在小節上誠有見仁見智之殊，但大體上說，下比政治下的人們，對此有一致的見解，那就是：（1）物質生活的安全和舒適，（2）敎育機會和若干文化價値的享受，（3）若干「自由」的享受。這些要求是絕對的。（附註：此文寫成後，閱報載美國幸福雜誌約集專家討論美國和平目標的結論有云：「我們贊成美國接受約束根據下列原則爲自由人民建設新秩序而努力。」其所列原則三條，第一條云：「國家必須承認，個性絕對的價値。政府的目的應當是創造機會的均等，使大多數人民能……逐漸生長達成負責的有自制力的個人。」）如人民於此有時須作局部的犧牲，必定出於大多數人的自願。而他們自願作局部犧牲的唯一可能的理由，只是「兩害相權取其輕」的考慮。如個人有時需要爲國家而犧牲生命，那只因失掉國家就失掉一切幸福，而失掉幸福，就失掉生活的意義和價值，失掉生活的意義和價值而生，就不如死。所謂「迫生之害甚於死」。也個人爲國家而犧牲性命的最後理由也是「兩害相權取其輕」的考慮。再者、大多數人的福利之最精明而最可靠的裁斷者還是大多數人本身。主持政務的人只是「公僕」他不獨對主人的福利負責，并且對主人的意旨負責，他只能向主人作呼籲，不能給主人以敎訓，他尙可進從主人的意旨」而錯不能違反主人的意旨。而對而且在任何時候主人并沒有付給他以便宜行事的全權；在若干國家大事的決斷上，他得預先間接或直接徵求主人的同意。

上同政治本質上是戰鬥的政治它在若干點上是比較的適宜於戰時，但同時它要靠戰爭來維持。戰爭停止它的「存在理由」也就隨之消失。上同政治能給人性的某一方面以強烈的滿足，因而引導它作變本加厲的發展，但就人性的全體而論，它是違反人性的。它的強點在此，它的弱點亦在此。人並不是安靜的動物。當他沒有得到舒適的生活和平靜的享受時，他固然朝這方向去追求，但得到了之後，他的厭倦會與日俱增，他情願冒死去登亞拉山的，絕頂，或看南北極的曉光，情願到殊方絕國去流浪，情願爭風決鬥，痛飲狂歌，以至「遊陵大叫呼五白」。這種要求人人多少是有一點的，而且滿足這種要求的滋味，一經嘗試每令人欲罷不能。戰爭，翻天覆地的戰爭！勝利，排山倒海的勝利！這對於在軍事訓練下生長的人是天鵝肉的誘惑。這種誘惑能使人忘記世間的其餘一切。但在另一方面，人性要求他自身被看作一目的而不讓他甘作純粹的工具。康德認爲道德根本原則之一，就是要把每個人當作一目的而不當作一工具，這有不刊的眞理。除了在反常的狀態之下，誰情願做火爐中取栗的貓爪？上同的政治就是要把個人當作純粹的工具。人當他久屈得伸，久苦得樂，久靜得動，久悶得舒的時候，

固然會忽畧或忘記他被用作純粹工具的事實。但當他由伸轉用由樂轉苦，由舒轉悶的時候，一發現他從前暫時的好處的代價是被用作純粹的工具，他便會和以純粹工具處他的勢力精神上分離，甚至對它行動上反叛。所以在侵畧戰爭中上同國家是可順而不可逆，可挺而不可挫的。長期的挫逆就是上同政治所給予其國民的誘惑的解毒劑。上同國家所以每每「興也勃焉，亡也忽焉。」原因在此。但和上同國家對抗的勢力若自謀不滅，它未始不可以「藉敵而反。」但因爲上同的政治本質上是鬬爭的政治，它藉敵的時候就是它開始崩潰的時候。無論在什麼情形下，上同政治進行的路徑總是趨向墳墓的。

下比的國家，當與上同國家對抗時，它的弱點是很明顯的。第一，因爲它視戰爭爲一種可免則免的災禍，所以它在軍事的準備上自始即落人後。第二，它的戰鬬行爲不是少數人所能發動，必須等待無數「主人」的同意。所以它在戰畧上永遠失掉「先發制人」「先聲奪人」和「出其不意，攻其無備」的機會。但它的强點也就在此。因爲他的戰鬥行爲是基於大多數人自主的同意。是基於大多數人「入主出奴」的選擇，是基於大多數人忍無可忍讓無可讓的敵愾，所以它能忍受挫折，長久支持。上同國家從事戰爭，本以求勝，不勝則慘，慘則悔生；下比國家從事戰爭，本以求生，生則安。上同國家最不利於久戰，而下比的國家最利於久戰。所以下比國家對付上同的國家之最有效的武器是把戰爭的時間無限延長。

從上面政治形態的分析，我們可以得到如下的結論：在侵畧戰爭中，上同國家如不能速戰速決，則戰爭愈延久，它在政治形態上所具的强點愈被中和，而它在同方面的弱點愈增加決定的作用。不過政治形態不是決定戰爭勝負的唯一因素。此外有關的主要因素，包括（1）生產技術（2）經濟資源（3）人口（4）人謀。在生產技術上，現在從事戰爭的上同國家集團和下比國家集團相差有限，可說大體上旗鼓相當。在經濟資源和人口的兩個因素上，下比集團顯然有壓倒的優勢。而戰爭愈延久則這兩個因素上的優勢也愈增加決定的作用。這次戰爭之將成爲延久的戰爭是無疑的。所以從政治形態，經濟資源和人口的三個因素上看，下比集團有可勝之勢，從生產技術的因素上看它，無必敗之勢。唯一的未知量便是未來兩方的「人謀」了。所謂人謀，包括政畧，戰畧，和戰術。

泰戈爾的哲學

謝幼偉

印度詩人泰戈爾（Rabindranath Tagore）已於本年八月七日逝世，享年八十歲。他是詩人，同時也是哲學家，雖然他自已不曾承認。他有他的哲學，在東方的現代哲人中，他是爲歐美人士最熟知的一個。不管他的哲學是否爲歐美人士所了解，然在歐美人士心目中，他確是一個東方哲人。在生前，他的足跡遍於全球。爲人與人間的同情，爲世界的和平，他曾出了不少力量。他是人類的同情者，他是和平的謳歌者，他想宣傳「人的宗教」謀全世界人類永久的結合，永久的和平。他有崇高的理想，他有滿腔的熱情，他有美麗的辭句，整天在歌，在唱，從他的心靈的深處吐露出不少動人的音樂。可是，人類的同情激動了嗎？人與人間的敵意掃除了嗎？可惜得很，在烽火滿天，人與人正在互相殘殺的世界中，在和他生平理想最相違反的情境中，他竟一瞑不顧了！他沒有挽回人類的劫運，他沒有實現他的理想，然而這不是他的過失，他已盡了他的責任，和平的種子已播下了，也許有一天他的理想可以實現罷！

十餘年前，作者和泰氏曾有一面之緣，還是在他遊歷爪哇的的時候。作者適在巴達維亞主編一種報紙，曾以報館記者的資格訪問過他。當時的談話，現在已不復記憶，然而他溫和幽雅的聲音容貌尚留下極深的印象。他的動人是有在文字語言之外的。文字語言還是他的糟粕，只有他的人格，他的靈魂，纔是他的精華。從人格的接觸中，從他靈魂的照耀中，我們始能認識他。所以他的哲學似乎不在他的文字上，這是東方哲學的一個特色。爲此作者雖有膽量來寫這一篇紀念的文字，因爲作者手頭所有的僅是他「人的宗教」（The Religion of man）一書，此外再也找不到他的其他著作。「人的宗教」是一九三零年他在牛津大學的演講稿，可以說是他晚年思想最成熟的作品。這部書也許最可以代表他的思想，不過作者不敢這樣說。無論如何作者以下的敍述，只有根據他這部書，這是不能不預先聲明的。

要知道泰氏的哲學，先要知道他的方法。每一哲學系統常爲其方法所決定，採取「不同之方法，常造成一不同之系統。美哲路易士（C.I.Lewis）云「任何哲學之通性，似易爲其最初假定及其方法所決定。」（見Minb And Tde world-order Pl.）以方法好像一種鑰匙，以不同的鑰匙，可引吾人入於不同的天地。理性派有理性派的方法，經驗派也有經驗派的方法。他們不同的哲學，可以說即由其不同的方法所造成。在哲學方法中，泰氏的方法，不是理性派，也不是經驗派，而是直覺派。他所採取的是直覺法。（Intuitive Method）在「人的宗教」一書裏，他雖沒有用「直覺」這一字，無疑的他的方法是直覺的。

直覺法在哲學上有悠久的歷史。美哲霍金（W.E.Hocking）嘗曰「玄學之依據直覺實比其依據理智爲早」（見Types Of Philosophy182）人類未能運用理智時，即知運用直覺。古代大宗教

家和大哲學家所發表的言論，往往即不是他們所能證明的言論，而是他們所「洞見」的言論。他們的哲學不是由邏輯的推理而得，而是由他們直接有所見而得。這直接所見的，往往不能有理論上的證明，所以他們的哲學也許經不起現代邏輯的批評，可是在他們却深信不疑，而認爲是最眞切不過的。泰氏的哲學也自認爲是直接有所見而得。他不承認他的哲學由什麼哲學的推理而構成。他根本就否認他是學者，是哲學家。他認爲他的思想是「由早年跟隨其品性之流而突然以一直接的靈見(Direct Vision)照耀於其意識中的。」(見人的宗教十五頁，以後所有頁數皆屬此書。)他所恃的是「靈見」(Vision) 而不是理智或知識。他的哲學是詩的哲學，他的宗教是詩人的宗教。詩的來源是得之於刹那的不可見而無痕迹的靈感，哲學或宗教的來源，也是如此。在晨光曦微中，在太陽的照耀由樹枝之後露出時，他會突有所感，突有所見。在瀑布之前，在山月之下，在小河之旁，他都會覺得一種不可名言的欣悅。這種情感，「有如一個人在霧中摸索，不知方向，突然發覺自身已在家門之前，所得的感覺一樣。」(九三頁)這是何等的欣悅！他是由這些欣悅中，由這些「靈見」中，認識自己，認識宇宙，認識內身與宇宙的關係。他沒有旁的方法，他只有這些自身直接的經驗，直接的「靈見」。這是他獲得哲學的唯一方法。

他也承認我們的宇宙可有旁的方法去認識。不過，這依他的方法，也即科學的方法，是非人格的。這非人格的方法雖未嘗不可採用，然不能認爲由這種方法所得的眞理是較大的眞理。例如「父親之於兒子，其關係是人格的，然父親若是一個醫生，他也可脫離其人格的關係，把他的兒子看成一個抽象，看成一個僅帶有生理機能的活體，但我們不能說這父親由其職業的關係，常把其對兒子間人格的成分除去後，他即能以醫生的資格較其以父親的資格能得到更大的眞理。他對於兒子的學科知識是一事實的報告，而不是一眞理的實現。只有在他對兒子的密切情感中，他纔能接觸一終極的眞理，也即關係的眞理，宇宙中和諧的眞理，創造的根本原理。」(九八頁) 這人與人間的關係，人與宇宙間的關係，是不能由科學的分析去認識。這種關係，嚴格說來，是不能分析的。試問父親與兒子間的密切關係是分析所能認識嗎？這種關係的眞理是分析所能實現嗎？科學可以把宇宙加以分析，但分析所得仍不過是事實的報告。這充滿宇宙的關係或和諧，須使我們得到一種欣悅的，是只能去覺而不能去分析的。(一〇二頁)我們想對宇宙得到一種報告，(Information) 我們可以運用科學方法，但我們若想得爲眞理，關係的眞理，(Truth of relationship) 那只有從我們的愛中，從我們的欣悅中，直接的覺得。(九八頁) 純粹事實的報告，純粹能力的發見，純粹科學的分析，只能達到事物的外表，而不能達到事物的內部，達到事物內部的靈魂。(一〇五頁)要

深入事物的內部要獲得宇宙的眞理除了，內部的愛除了，欣悅的啓示，除了我們一種「靈見」，是沒有旁的方法的哲學的方法，在泰氏是「靈見」而不是知識。

泰氏的哲學方法，有如上述。我們可以進而討論他的哲學。他的哲學無疑的是「心宗」(Idealism) 的一種。從西洋哲學方面的關係言，他的哲學實和柏拉圖 (Plato) 黑格爾 (Hegel) 及巴克萊 (Berkeley) 諸人的哲學相接近。他提出「人」(Man) 爲他的哲學的中心概念。不過他所謂「人」不僅是個別的人，而是「普遍人」(Universal Man)「永恆人」(Man the Eternal)「無限人」(Mau Tde Infinite) 也是「神聖人」。(Man The Divine) 這「人」雖表現於每一個別人中，然却和一切個別人不同。(一〇一頁) 人之所以爲人，即由於這「普遍人」的表現。宇宙之所以爲宇宙，亦不能離開此「普遍人」。這宇宙是人的宇宙。宇宙之內雖森羅萬象，然無一物而不可置諸人類的人格之下的。「因爲我們的宇宙是「人」之所覺，所知，所想像，所推理的總和，也是現在或將來可以爲他所知的一切。宇宙從不同的方面去影響他，從其美，從其事件發生的必然次序，從其蘊藏的儲能；而宇宙也只能在作用於他的感官，想像及思索的心靈之不同的影響上，而對他自行證明」(二一頁) 宇宙不能離「人」而存在。即科學所發現的宇宙，仍然是人的宇宙。宇宙科學可以把宇宙分析爲原子電子，但原子，電子還不是人的概念嗎？原子，電子可以離人而有意義嗎？這當前的桌子表現於我們感官中的是一個景象，經過科學分析後，又是一個景象。這些景象對於他都是眞的。他的官覺的證明，和他的邏輯與科學工具的證明，都一樣須和他的認知能力發生關係，都一樣對他爲眞。他的科學知識，依然是一個人的知識。不是一變爲科學家，即不成其爲人。誠然，「如果一個特殊的人不存在，這桌子會一樣的存在，但這仍是與人類心靈發生關係的東西。」(一八頁) 桌子可以離開個別人而存在，然不能離開「普遍人」而存在。這和巴克萊所謂「存在即被知」，不是個別的知，即是上帝的知，意義是相同的。

所以在泰氏，整個的宇宙是人的宇宙。「人」是宇宙的中心，是宇宙的實體。(Reality) 實體不是什麼，就是「人」，是「普遍人」，是「永恆人」，是「神聖人」。離開了「人」，無所謂實體，也無所謂眞理。眞理與實體同是由「人」的認識而獲得。「我們所謂眞理存於實體之主觀與客觀方面之合理的和諧中，而這兩者則同屬於超人格的人。」(三四頁) 眞理是人的眞理。世間不能有離人類而存在的眞理。假如我們必認眞理可離人類而獨立，這即與科學的本身相違，「因爲科學僅能將人所能知，所能了解的事實組成合理的概念，而邏輯則爲機械的人所創造出來的一個思維的機構。」(一七頁) 由科學分析所得的眞理，乃離不了人類的心靈，仍是人

類心靈與有關係的東西。「如果有所謂絕對與人類性無關的眞理，這對我們即絕對不存在。」（三三五頁）人有人的實體，人有人的眞理。自人言，實體是人的，眞理也是人的。與人無關的實體與眞理，在人還是人的狀態下，這是沒有意義的。例如，一部文學書在蛀虫的心靈看來，紙是牠的眞與實，而文學在牠是絕對不存在的，然在人類的心靈看來，文學的眞理價值比紙的本身更大。（同上）這種實體觀與眞理觀，也許會有人非議其爲「擬人的」(Anthropomorphic)思想，然在泰氏看來，這種非議無異等於責難人之所以爲人，等於責難愛人之愛其情人爲一人而不視爲一心理學的原理。（一一二頁）「擬人的」思想有什類關係呢？且又有什麼辦法呢？

泰氏已把實體與眞理歸納於「人」的概念下，問題是這「人」的眞理是什麼？個別人與這「普遍人」間的關係又是什麼？這「人」的眞理，泰氏認爲沒有旁的，就是「統一的神聖原理」(Divine Principle Of Unity) 也是「內部的互相關聯」(Inner Interrelationship) 這統一性或關係性即爲「人」的眞理，同時，個別人與「普遍人」間的關係，也即在實現這統一性或關係性。我們知道，生命的構成，是由於許多細胞的結合，然細胞的結合不是一種堆積，而是一種複雜的互相關聯，以維持其機能的完全協調。這種關聯是統一的創造原理，是生命的神秘，是一切分析所不能理解的。（一一二頁）生命的進化，以人爲最高。到了人，這種內部的互相關聯，得到其完全的表現。人體的機構充分表現這種統一性或關係性。人體中的任何一部都與另一部有不可分離的關係。而且，人還在其身體的機構外，實現這種統一性。「他若被隔離時，他即若有所失，他是在較大的人類關係中尋得其自身較大與較眞的自我。」（一三頁）人是不願意孤立的，孤立無侶的生活在人是一種痛苦的生活。牢獄的生活何以是一種刑罰？就是因爲在牢獄裏，自身的眞實與宇宙的眞實之間的關係被阻礙了。（一二九頁）人不能與自然接觸，不能與其他人類接觸，這在人是不能忍受的。人有與自然接觸的欲求，也有與其他人類接觸的欲求，由這種欲求所顯示，即知在個人中的人性與宇宙及其他人類中的人性，是統一的，是不能分離的，是同爲一種全體性 (Wholeness) 而可名之爲「人」，即「普遍人」。這「普遍人」工作於每一個人中，工作於宇宙中，使我們不能不感覺有與宇宙及其他人類聯結爲一的欲求，雖然這種欲求不見得每一人都很清晰，都很强烈。

這種統一性，這種全體性，這種「普遍人」，也許我們會懷疑其存在，也許我們會認爲是抽象的，主觀的。但泰氏以爲這「普遍人」的客觀眞理，雖不能對個別人加以證明，可是我們仍不能不承認其爲眞理。個別人決不能由外面而窺見「普遍人」的全部，這是因爲個別人本與「普遍人」是一體的緣故。例如我們身

體中的細胞，也有其獨立分離的生命，可是這個別的細胞也決沒有機會來觀察我們身體的過去，現在及將來的全部。如細胞會思索的話，那末牠也有權來否認我們身體觀念的真實，牠也可以說只有孤立的細胞是眞實，而細胞間的統一性與全體性是虛假的。（四五及四六頁）我們又有什麼話可以同答呢？我們若必肯定身體統一性的真理，我們即不能不肯定這「普遍人」更大的統一性的眞理，這種推理是很自然的。而且，我們雖不能從官覺中得到「普遍人」的證據，我們却可在我們的愛中體會到。當我們在他人中實現自身時，我們可以得到無限的快慰，這就是愛。「由這愛給予我們這偉大全體的證據，也就是人的完全而終極的眞理。」（四十頁）愛把人與人間的距離掃除。把人與自然間的差異消滅，而使我們認識這充滿一切，結合一切的偉大人格的眞實。

人與人及人與自然間的關係是明瞭了，那末人的使命是什麼呢？人的工作是什麼呢？在生命的進化史上，所有的生命是企圖以身體上量的增加來和自然的物質力競爭。他們都有龐大的軀體，佔領廣大的空間。不過，這龐大的軀體，這量的增加，却把生命的本身壓倒了，他們的企圖是失敗了。這從發掘出來的原始動物的化石可以得到證明。但是，到了人類，他們覺悟了，他們知道要增加生命的活動，不能不減少物質的重量，而生命的進步也認為是內在生命的進步，而不是物質及其機件的進步。他們知道不能稍積壓死的物質超越活的生命，不能讓盔甲來僵化皮膚，不能讓武器來毀殘其手足。（三二頁）所以他們沒有原始動物龐大的軀體，也沒有其附着於身體的盔甲與武器。他們不顧從身體上量的增加來和自然競爭。他們雖失了身體上自然的武器，却增加了一種神秘的武器——心靈。這新的武器使人類免除其物質的負擔，而增加其生命的效率。由心靈的創造，人類獲得其與身體分離的各種武器。不過，這些武器的增加太快了，太多了，人類不能同時發展其適當的品性去運用這些武器，不能使其內在的天性與這些武器相適應而使之人道化，結果，遂有不少人類在人類社會中運用這些新得的武器去互相殘殺。（四〇頁）這是人類的悲劇！

人類的悲劇，尙在開演。人類尙在運用其心靈的智力去謀新武器的增加。這種智力的角逐，忽視了人與人間的關係，忽視了人與人間的和諧。智力的成功，使他們迷惑了，使他們瘋狂了。在對自然的戰爭上，他們得到相當的勝利。由這勝利增加了他們物質上的佔有慾，擴大了他們的自私心。在人與人間，種族與種族間，他們挑起了無限的嫉妒，貪婪，仇恨與互相疑懼。「每一民族，不論强弱，都常在作謀使自身徹底的可爲他人之害的强烈之夢。在這害人性奔馳的競爭上，在這無底的深坑之斜坡上，沒有民族敢於停頓或遲緩，一種極高溫度的紅熱症已襲擊全部人類，而政治的狂熱則在生活的各部門代替了創造的人格。」（一五七頁）這種害人

的競爭是無止境的，這種增加物質收穫的企圖是無窮期的，這猶如瘋狂者之追逐天的邊際。現在的人類可以說是等於醉狂的熱情，騎上了偉大力量的智力之馬，而開始其最後致命的冒險。（一五八頁）看吧！泰氏十年前的預言，不是充分的證實了嗎？地球上的人類不是如醉如狂的在幹其害人的勾當嗎？這是泰氏未死前所目擊而傷心的。

不過，人類的悲劇也許已演到最後一幕了。「人性之神」（Go-dof Humanity）已降臨到頹毀的廟門前。她雖然沒有找到她的寶座，可是這是我們對之崇拜頂禮的時候。歷史上本來就有不少人類早已認識她，早在內心的深處感覺到她。這些先知先覺早就不斷地向我們呼號，向我們宣傳，要我們認識這「人性之神，」他們早已告訴了我們，這「神」不是某一地方的，某一種族的，而是全人類的。這是「人性之神」，這是「普遍人」。「這是神聖物，這是宇宙的工作者，也是偉大靈魂之永遠居住於全體人民心中的。」（六七頁）他們早要我們結合於這「普遍人」之下，為這「普遍人」而工作。他們早認為人類的使命，人類的工作，即在謀全體人類精神上的結合，在消除人與人間的分離，在否定狹隘自私的自我，而將自我在「普遍人」中求其實現。本來人類文化的主要作用，即在使我們對這「普遍人」的真實維持其信仰。「文化是藝術的創造品，創造為我們精神的完全（Spiritually Perfect）之靈見而謀其客觀的實現。」（一二五頁）文化不僅是表現人的才智能力與佔有，而是表現「人」的本性或「噠摩」（Dharma）（一四七頁）人類所有的機能與情感其本身原非絕對的善或惡，牠們都是偉大人格中的成分。牠們都是音樂中的音調，其錯誤是在安放於錯誤的地方。所以人類的教育即在使這些音調成為諧音，而與「普遍人」的偉大音樂相調和。（一二四頁）在這裏，人類的使命是在製造音樂，在從音樂中實現其自身。「人是從音樂中，而不是從聲音中，顯現出來的。」（一二六頁）

人類的使命在製造音樂，也就是在製造和諧——人與宇宙的和諧，人與人間的和諧。謀這偉大和諧的實現，就是人類應有的工作。但是這種工作當由何處下手呢？我們用什麼方法去實現這和諧，去謀這精神的結合呢？泰氏認為這種結合不是被動的，不是袖手無為所能實現的。我們當採取積極的態度，當有積極的工作。我們當放棄自私的工作，而成為「世界的工作者」The World-Worker）為全體人類而工作。我們當培養靈魂的偉大處而求與一切人類的靈魂合一。我們當如釋迦牟尼所謂：「生活於無限中」（六七頁）用我們的愛，用我們的同情，去理解人類，去認識人類，去為全人類而服役。「因為在「人」中的神是依靠人類的服役，是依靠人類的愛以為其本身之愛的成就的」（七〇頁）只有在愛中，在同情中，我們乃能與「普遍人」結合。所以我們對於我們的工作，

不當有所私，有所貪，有所恃，因爲這樣就不是愛，不是同情了。我們當如中國哲人老子所謂「生而不有，爲而不恃，功成而弗居，夫唯不居，是以不去。」（泰氏原書所引見一四七頁）這不有，不恃，功成而弗居的精神，正是我們「世界的工作者」所需要的精神。

我們當爲世界人類而工作，這工作的目的是求和諧的實現，是與求「普遍人」精神的結合，同時，也是求我們的精神自由。我們知道，所謂自由不是獨立。「自由在純粹獨立的意思內，是沒有內容的，所以也就沒有意義的。」（二七〇頁）自由在消極方面是解除自我的隔絕，解除我與物間的隔絕；在積極方面，是人類關係的和諧。完全的自由存於這種關係的完全和諧中。（同上）自由的實現，即是這種和諧的實現。「自由發展的歷史，乃人類關係完全的歷史。（一八六頁）人類的不自由，在身體方面來講，生理機構的不和諧，即引起疾病，智力的損傷，則引起愚蠢，無知或瘋狂。在精神方面來講，我們情感的奔放不羈可引起人格的失常，而阻礙我們與「普遍人」間的和諧，罪惡即由之而產生。疾病也，愚蠢也，罪惡也，都是人類不自由的原因，然而這又都是不和諧的緣故。所以不和諧，就是不自由。假如我們絕對與自然隔絕，我們會感覺自由嗎？絕對與其他人類隔絕，我們又會感覺自由嗎？隼孤的生活所以是不自由的生活，還不是因爲設隔絕使我們與自然，與人類失了聯繫，失了和諧的關係嗎？當人多以獨立爲自由，多認擺脫與其他人類的關係，擺脫其一切對人的責任爲自由之所在。實則，這不算是自由，自由僅能產生於人與人間互相依從的完全調整中。（同上）我們只能從培養人與人間的諒解與互助而獲得我們的自由。自由是真理的實現，而真理則在統一中，在和諧中。

人類在謀和諧的實現時，一方面是求自由，一方面也是求不朽。人類有不朽的企圖，這是無疑的。但不朽不見得是物質生命的不朽，而是精神生命的不朽。我們的物質生命是暫時的，是可以死的；可是在我們物質生命之外，尚有一種比物質生命爲更真的生命，這就是永恆的生命，是「普遍人」的生命。我們可以從「普遍人」的生命中達到我們生命的不朽。老子說：「死而不亡者壽。」（亦泰氏原書所引見一四三頁）這死的當然是物質的生命，而不亡的是「普遍人」的生命。我們當在這「不朽人」中實現我們自身，然後我們可以死而不亡。我們只有與「普遍人」謀精神上的結合，將我們個別的生命與「普遍人」的生命結合爲一，然後我們可達到生命的不朽。假如我們這種結合實現了，我們即已得到更大的生命，永恆的生命，而物質世界中物質生命的繼續，又算得什麼呢？

總之，泰氏認爲人類的使命或人生的最高理想，在實現人與人間的和諧，在實現人與「普遍人」間的結合，由之而獲得我們精神上的自由與不朽。這是泰氏的哲學，也是泰氏的宗教。泰氏的

哲學誠在宣傳人類的和平；但他不是妥協主義者，他並不主張與罪惡妥協，他仍主張與破壞的勢力鬥爭。他承認我們人類的世界是常在一種戰爭中，即可以拯救我們與可以使我們沉淪的勢力之間的戰爭。（八二頁）我們要有行動，我們要有鬥爭，然這不是為情感與欲求，或為高傲的自我肯定而鬥爭，而是在「永恆」之前，為責任而鬥爭，這是為幫助我們與崇高真宰結合之恬靜靈魂的無所為而為的鬥爭。（八六頁）泰氏的哲學也不輕視我們的物質文明，但他也沒有否定物質文明的價值。他曾肯定地說：「讓我們知道，為機器幫助我們的，機器是好的，然若在侵害生命時，牠就不然了。讓我們知道，當科學撲滅罪惡時，科學是偉大的，然若在與罪惡結成不解的同盟時，牠就不然了。」（一六二頁）他宣傳和平的福音，然沒有向罪惡的勢力低頭；他主張精神的自由與不朽，然沒有否定機器與科學。明白了這兩點，然後我們可以對泰氏的哲學不致有所誤會。

泰氏的哲學，用不着我們去批評，而且在某一意義上，也是不能批評的。由邏輯推理所得的我們可以用邏輯去批評，不是由邏輯推理所得的，我們即不能，也不必用邏輯去批評。泰氏自認他的哲學不是由邏輯推理之所得，而是由一種「發見」之所得。在他，這是詩，是宗教；而不必是哲學。所以我們在用詩人的眼光或宗教家的眼光去欣賞，去體認，泰戈爾的偉大詩人從內心的深處所顯示出來的真理。不管我們哲學上的主張是否和泰氏相同，但他這種「人的宗教」是值得我們注意的，尤其是在今日的時代中，人類的和平正在被蹂躪與摧殘時，他這「普遍人」的呼聲，他這人類大團結的勸告，更有極深的意義。我們不要讓戰爭們殘酷把這種「人的真理」掩埋了，人始終是要與人結合的。在這點，泰氏的軀殼雖死，他的精神是不亡的！

——卅年八月廿一日脫稿於湄潭——

論　詞

繆鉞

論詞之起原者，以張惠言之說最為簡當。張氏詞選序曰：「詞者，蓋出於唐之詩人，採樂府之音，以製新律，因繫其詞，故名曰詞。」蓋唐代以詩入樂，詩句齊整，而樂譜參差，以詞就譜，必加襯字，久之，誠其不便，於是或出於樂工之請求；或由於詩人之自願，依樂譜之音，作為長短句之新詞，以便歌唱，所謂「逐絃吹之音為側豔之詞，」（舊唐書溫庭筠傳）而詞體遂興。

此種新體所以取名為詞者，並無深意，說文，「詞，意內而言外也。」此自指語詞之詞，段玉裁所謂「摹繪物狀及發聲助語之文」

字也。詞體最初寂名，與此無關。後人或以詞體屈㩠，恰與「意內言外」之旨相通，遂附會其說。始於宋陸文圭山中白雲詞序，至清張惠言而大暢其旨，於是意內言外之義，遂爲論詞者之所宗。而中晚唐詞人作詞之時，固未曾有此念存於胸中也。（詞始於中唐，世傳李白諸詞，乃後人僞託，近人辨之已明。）

詞既出於唐之詩人，故中晚唐五代及北宋初年之小令，其句法多與詩相近。如生查子似兩首押仄韻之五言絕句合成，玉樓春似兩首押仄韻之七言絕句合成，鷓鴣天則如兩首押平韻之七絕，惟下半闋第一句易七字句爲兩個三字句耳。此外如浪淘沙，臨江仙，虞美人，菩薩蠻諸調，亦皆由五七言詩句增損湊合而成，每句中平仄之配合，亦與律詩相同，尙無更嚴之規律。及宋仁宗之世，慢詞發興，其後周邦彥万俟雅言姜夔等，均精於音律，創制新調，於是詞之句法始繁複變化，而句中四聲之配合，陰陽之分，上去之辨，亦謹嚴密栗，有時故爲拗折之聲，以表激蕩鬱抑之情，遂愈與律詩句調相遠，迥異於初期之小令。其音律最嚴者，如暗香之結句，「幾時見得」（姜夔詞）「兩隄翠匝」（吳文英詞）一句四字，兼備四聲，（上平去入）其上去入三仄聲字，皆不能互易，易之則不合律矣。詞非但辨四聲也，又當辨聲之輕重清濁。張炎稱其父作惜花春詞，「瑣窗深」句，「深」字不協，改爲「幽」字，又不協，再改爲「明」字，歌之始協。此三字皆平聲，胡爲如是。蓋五音有脣齒喉舌鼻，所以有輕清重濁之分。」（張炎詞源）此種精嚴之處，皆律詩所未有。詞中押韻，亦不容疏忽。仄聲調上去入三聲均可選用，而有必須用入聲韻者。詞林正韻列舉二十餘調，考之宋人詞，雖未盡合，然若姜夔之暗香，疏影，琵琶仙，淒涼犯諸調，音響健拔激裊，所謂以啞觱栗吹之者，則斷斷用入聲韻。其用上去韻者，自是通叶，而亦稍有差別。如秋宵吟，清商怨，宜單押上聲，玉樓春，菊花新宜單押去聲。復有一調中某句必須押上，必須押去者。有起韻結韻皆宜押上，皆宜押去者。古人謂「詩律傷嚴近寡恩」，實則詩律尙不甚嚴，詞律嚴之處，眞如申韓之法，不容假借。詞本詩之支與流裔，故一名詩餘，然其後滋生發展，自具體貌，歷時愈久，演變愈多，儼然與所出之邦，爲大國矣。

抑詞之所以別於詩者，不僅在外形之句調韻律，而尤在內質之情味意境。外形，其粗者也。內質，其精者也。自其淺者言之，外形易辨，而內質難察。自其深者言之，內質爲因，而外形爲果。先因內質之不同，而後有外形之殊異。故欲明詞與詩之別，及詞體何以能出於詩而離詩獨立，自拓境域，均不可不於其內質求之。格調音律，抑其末矣。人有情思，發諸楮墨，是爲文章。然情思之精者，其深曲要眇，文章之格調詞句，不足以盡達之也。於是有韻文。文顯而詩隱，文直而詩婉，文質言而詩多比興，文敷暢而詩蘊藉，因所載內容之精粗不同，而體裁各異也。詩能言文之所不能言，而不能盡言文之所能

言，則又因體裁之不同，而用之範有廣狹也。詩之所言，固人生情思之精者矣。然精之中復有精者焉，詩體又不足以達，或勉強達之，而不能由此盡其妙，於是不得不別創新體，詞緣發興。此所謂別樹新體者，非必一二人有意爲之，乃出於自然試驗演變之結果。詞之起原，上已言之，不過由於中唐詩人就樂譜之曲折，按其整齊之詩句，作爲新詞，以祈便於歌唱而已。故中唐晚唐諸人之詞，其風味與詩無大異也。及夫版端既開，作者漸衆，因嘗試之所得，發現詞體有各種殊異之調，而每調中，句法參差，音節抗墜，較詩體爲輕靈變化而有彈性，要眇之情，淒迷之境，詩中或不能盡，而此新體反適於表達。一二天才，專就其長點利用之，於是詞之功能益顯，而其體亦遂確立。譬如溫庭筠韋莊，均兼能詩詞。溫詞如更漏子之淒迷蕭瑟，

玉爐香。紅蠟淚。偏照畫堂秋思。眉翠薄，鬢雲殘，夜長衾枕寒。

梧桐樹。三更雨。不道離情正苦。一葉葉。一聲聲。空階滴到明。

韋詞如荷葉杯之幽婉纏綿，

記得那年花下。深夜。初識謝娘時。水堂西面畫簾垂。携手暗相期。　惆悵曉鶯殘月。相別。從此隔音塵。如今俱是異鄉人。相見更無因。

其境界均非一二人詩中所有，當時無此種體裁，則此種情思意境亦將無從表達。凡七言詩達最精美深微之情思，如李商隱已造極。過此則爲詩之所不能攝，不得不逸爲別體，亦如水之脫故流而成新道，乃自然之勢。其當始也，僅其聲由歌，而亦往往如斯。此固非中唐詩人累變五七言詩爲長短句以便歌唱者之所及料矣。故自其確同者言之，詞與詩爲同類，而自其殊異自其精細者言之，詞與詩又不同。詩顯而詞隱，詩直而詞婉，詩有時質言而詞更多比興，詩尚敷暢而詞貴蘊藉。王國維曰，「詞之爲體，要眇宜修，能言詩之所不能言，而不能盡言詩之所能言。詩之境闊，詞之言長。」（人間詞話）此其大別矣。

詞之所言，既爲人生情思意境之尤精美者，故其表現之方法，如命篇造境，選聲配色，亦必求精美細緻，始能與其內容相稱。今析而論之，詞之特徵，約有四端。

一曰其文小。　詩詞貴用比興，以具體之法表現情思，故不得不借景於天地山川，借資於鳥獸草木，而詞中所用，尤必取其輕靈細巧者。是以言天象，則「微雨」「斷雲」「疏星」「淡月」；言地理，則「遠峯」「曲岸」「煙渚」「漁汀」；言鳥獸，則「海燕」「流鶯」「涼蟬」「新雁」；言草木，則「殘紅」「飛絮」「芳草」「垂楊」；言居室，則「藻井」「畫堂」「綺疏」「雕檻」；言器物，則「銀釭」「金鴨」「鳳屏」「玉鐘」；言衣飾，則「彩袖」「羅衣」「瑤簪」「翠鈿」；言情緒，則「閑愁」「芳思」「俊賞」「幽懷」。即形況之辭，亦取精美細巧者，譬如亭榭，俗物也，而曰「風亭月榭」（柳永詞）則有一種精美之境界矣。花柳，俗物也，而曰，「柳昏花暝」（史達祖詞）則有一種幽約之

景象矣。此種鑄辭鍊句之法，非但在文中不宜，即在詩中多用之，猶嫌纖巧，而在詞中則爲出色當行。體各有所宜也。因此詞中言悲壯雄偉之情，亦取資於微物。姜夔過揚州，感金主亮南侵犯之禍，作揚州慢詞曰，「自胡馬窺江去後，廢池喬木，猶厭言兵。」又曰，「二十四橋仍在，波心蕩冷月無聲。」「廢池喬木，」「波心，」「冷月，」均微物也。姜夔痛南宋國勢之日衰，曰，「最可惜，一片江山。總付與啼鴂。」（八歸）「啼鴂，」亦微物也。辛棄疾之作，最爲豪放，其摸魚兒詞，痛傷國事，自慨身世，而其結句云，「休去倚危欄。斜陽正在，煙柳斷腸處。」仍託意於「危欄」「煙柳」等微物，以發其激宕怨憤之情，蓋不如此則與詞體不合矣。今更舉一例。

漠漠輕寒上小樓。曉陰無賴似窮秋。淡煙流水畫屏幽。 自在飛花輕似夢。無邊絲雨細如愁。寶簾閑挂小銀鈎。（秦觀浣溪沙）

此詞情景交融，珠明玉潤，爲少游精品。今觀其所寫之境，有「小樓，」樓內有「畫屏，」屏上所繪者爲「淡煙流水，」又有「寶簾，」挂於「小銀鈎」之上，居室器物，均精美細巧者矣。時則「曉陰無賴，」「輕寒漠漠，」陰曰「曉陰，」寒曰「輕寒」復用「無賴」「漠漠」等詞形容之。樓外有「飛花，」有「絲雨，」飛花自在，而其輕似夢，絲雨無邊，而其細如愁。取材遣意，一句一字，均極幽細精美之能事。古人謂五言律詩四十字，譬如士大夫延客，着一個屠沽兒不得。余謂此詞如名姝淑女，雅集園亭，非但不能着屠沽兒，即處士山人，闖入其中，猶嫌粗豪。惟其如此，故能達人生芬馨要眇不能自言之情，吾人讀少游此作，似置身於另一清超幽迴之境界，而有淒迷悵惘，難以爲懷之感。雖李商隱詩，意味亦無此靈雋。此則詞之特殊功能。蓋詞取資微物，造成一種特殊之境，借以表達情思，言近旨遠，以小喻大，使讀者驟遇之如在耳目之前，久誦之而得雋永之趣也。

二曰其質輕。 陳子龍論詞曰，「其爲體也纖弱，明珠翠羽，猶嫌其重，何況龍鸞。」蓋其文小則其質輕，亦自然之勢也。詩詞非實物，固不能以權衡稱量，然吟諷玩味之，其質之輕重較然有別。且所謂質輕者，非必其意浮淺也。即極沈摯之情思，表達於詞，亦出之以輕靈，蓋其體然也。茲舉例以明之。親友故舊，久別重逢，驚喜之餘，疑若夢寐，此人之恆情。杜甫羌村詩敍亂後歸家之情曰，「妻孥怪我在。驚定還拭淚。世亂遭飄蕩。生還偶然遂。鄰人滿牆頭，感歎亦歔欷。」結句云，「夜闌更秉燭。相對如夢寐。」意沈痛而量極重，讀之如危石下墜。至如晏幾道鷓鴣天詞，敍與所歡之女子久別重遇，則曰，「從別後。憶相逢。幾回魂夢與君同。今宵剩把銀釭照。猶恐相逢是夢中。」其情與杜甫相同，而表達於詞，較杜之詩，質量輕靈多矣。惟其輕靈，故迴環宕折，如蜻蜓點水，空際回翔，如平湖受風，微波盪漾，反更多妍美之致，此又詞之特長。故凝重有力，則詞不如詩，而搖曳生姿，則詩不如詞。詞中句調有修短之變化，亦有助於此。

三曰其徑狹。　文能說理敍事，言情寫景；詩則言情寫景多而有時仍可說理敍事，至於詞，則惟能言情寫景，說理敍事，絕非所宜。此雖因調律所限，然與詞體之特性，亦有關係。蘇軾辛棄疾爲擅用詞體能力最大者，蘇詞有說理之作，如

蝸角虛名，蠅頭微利，算來著甚乾忙。事皆前定，誰弱又誰強。且趁閑身未老，須放我些子疏狂。百年裏，渾教是醉，三萬六千場。（滿庭芳）

辛詞亦有說理之作，如

蝸角鬪爭。左觸右蠻。一戰連千里。君試思。方寸此心微。總虛空並包無際。喻此理。何言泰山毫末。從來天地一稊米。嗟小大相形。鳩鵬自樂。之二蟲又何知。記跖行仁義孔丘非。更殤樂長年老彭悲。火鼠論寒。冰蠶語熱。定誰同異。（哨遍）

讀之終然無味，適足以證明其試驗之失敗。又經史子及佛書中辭句，皆可融化於詩，而詞則不然。古書詞句，有許多不宜於入詞者。辛棄疾鎔鑄之力最大，其詞中論孟左傳莊子離騷史漢世說文選李杜詩拉雜運用，然如「最好五十學易，三百篇詩」。（婆羅門引）「進退存亡，行藏用舍。小人請學樊遲稼。衡門之下可棲遲，日之夕矣牛羊下。」（踏莎行）終非詞中當行之作。宋代詞人，多用李長吉李商隱溫庭筠詩，蓋長吉溫李之詩，穠麗精美，鎔化於詞中恰合也。六朝人雋句用於詞中，仍有時嫌稍重，故如李清照詞用世說「清露晨流，新桐初引，」爲恰到好處。此可以細參其輕重精粗之分際矣。蓋詞爲中國文學體裁中之極精美者，幽約怨悱之思，非此不能達，然亦有許多材料及辭句，不宜入詞。其體精，故其徑狹。王國維所謂詞能言詩之所不能言，而不能盡言詩之所能言也。

四曰其境隱。　周濟謂吳文英詞如「天光雲影，搖蕩綠波，撫玩無數，追尋已遠。」言其境界之隱約淒迷也。實則不但吳文英詞如是，凡佳詞無不如是。若論「寄興深微」在中國文學體製中，殆以詞爲極則。詩雖貴比興，多寄託，然其意緒猶可諦繹。阮籍詩，言在耳目之內，意寄八荒之表，號爲「歸趣難求」，然彼本自有其歸趣，特以時代綿遠，後人不能盡悉其行年世事，遂「難以情測」耳。若夫詞人，率皆靈心善感，酒邊花下，一往情深，其感觸於中者，往往淒迷悵惘，哀樂交融，於是借此要眇宜修之體，發其幽約難言之思，臨淵窺魚，意若隱若顯，泛海望山，時遠時近。作者既非專爲一人一事而發，讀者又安能鑿實以求，亦惟有就已見之所能及者，爲下淺深，各有領會。譬如馮延巳蝶戀花詞，（或作歐陽修）

幾日行雲何處去。忘了歸來。不道春將暮。百草千花寒食路。香車繫在誰家樹。　淚眼倚樓頻獨語。雙燕來時。陌上相逢否。撩亂春愁如柳絮。依依夢裏無尋處。

或謂其有「忠愛纏綿」之意，（張惠言）或謂其爲「詩人憂世」之懷，（王國維）見仁見知，持說不同。作者不必定有此意，而讀者

未嘗不可作如是觀。蓋詞人觀生察物，發於哀樂之深，雖似縱恣亂道，而中無主，實則玲圓玉潤，四照玲瓏。讀者但能體其長吟遠慕之情，而有蕩氣迴腸之感，在精美之境界中，領會人生之至理，斯已足矣。至其用意，固不必沾滯求之，但期玄賞，奚事刻舟。故詞境如霧中之山，月下之花，其妙處正在迷離隱約，必求明顯，反傷淺露，非詞體之所宜矣。

就以上四端，詞之特性，及其所以異於詩者，略可睹矣。

或曰，如子所言，詞之爲體，似只宜寫兒女幽怨，若夫憂時愛國，壯懷激烈，則無能爲役矣。曰，天下事固不若是之單簡也。余之所論，僅就詞體之原而闡明其特質，神明變化，仍視乎作者如何運用之。岳飛抱痛飲黃龍之志，力斥和議之非，憤當時羣小誤國，己志莫明，其詞曰，「起來獨自繞階行。人悄悄，簾外月朧明。」又曰，「欲將心事付瑤琴。知音少，絃斷有誰聽。」（小重山）辛棄疾雄姿英發，志圖恢復，憤朝廷用之不盡，不能驅逐胡虜，建樹偉業，故其詞云，「長門事。準擬佳期又誤。蛾眉曾有人妒。千金縱買相如賦，脈脈此情誰訴。君莫舞。君不見，玉環飛燕皆塵土。閒愁最苦。休去倚危欄，斜陽正在。煙柳斷腸處。」（摸魚兒）文天祥曾更艱夷，百折不屈，備嘗艱險，殺身成仁，其詞云，「世態便如翻覆雨，妻身原是分明月。」（滿江紅）此三公者，光明俊偉，千載如生，其壯懷精忠，苦心孤詣，均借要眇幽之詞體曲折達出，深婉沈摯，無叫囂僨張之氣，如猶以是爲未足，即最豪壯者，詞亦能之。張元幹石州慢云，「心折。長庚光怒，羣盜縱橫，逆胡猖獗。欲挽天河，一洗中原膏血。兩宮何處，塞垣祇隔長江，唾壺空擊悲歌缺。萬里想龍沙，泣孤臣吳越。」辛棄疾水調歌頭云，「落日塞塵起，胡騎獵清秋。漢家組練十萬，列艦聳層樓。誰道投鞭飛渡。憶昔鳴髇血污，風雨佛貍愁。季子正年少，匹馬黑貂裘。」鷓鴣天云，「壯歲旌旗擁萬夫，錦襜突騎渡江初。燕兵夜娖銀胡䩮，漢箭朝飛金僕姑。」陸游謝池春云，「壯歲從戎，曾是氣吞殘虜。陣雲高，狼煙夜舉。朱顏青鬢，擁雕戈西戍。笑儒冠，自來多誤。」諸詞均大聲鏜鞳，激揚壯烈。然就詞之意境韻味論，不及前所引岳飛等三公之作，故詞人所重，在彼而不在此。蓋豪壯激昂之情，宜用於演說時，以激發羣衆一時之衝動，若詩則所以供人吟詠玩味，三復不厭，而詞體要眇，尤貴含蓄，故雖豪壯激昂之情，亦宜出之以沈鬱深摯，以情感性質論，沈摯與豪壯乃精粗深淺之分。豪壯之情，可激於一時之義憤，而沈摯之情，須賴平日之素養。豪壯之情，譬之匹夫之勇，而沈摯之情，則仁者之大勇也。自古忠義之士，愛國家，愛民族，躬蹈百險，艱貞不渝，必賴一種深厚之修養，絕非徒恃血氣者所能爲力。最高之文學作品，即在能以精美之辭達此種沈摯之情，若喊口號式之膚淺宣傳文字，殆非所尚。詞中佳作，往往貌似柔婉，中實貞剛。世人論文天祥，每賞其正氣歌，實則其滿江紅詞「世態便如翻覆雨，妻身原是分明月」二語，辭婉意決，孤忠大節，益見於中。若徒能直豪宕

之作，迺詞中佳品，視爲柔靡，此非但見其欣賞力之薄弱，亦正見其情感之無修養，只能僻張而不能深擊也。

詞體之所以能發生，能成立，則因其恰能與自然之一種境界，人心之一種感情相照合而表達之。此種境界，此種感情，永存天壤，則詞體永久有人欣賞，有人試作。以天象論，斜風細雨，淡月疏星，詞境也。以地理論，幽壑清溪，平湖曲岸，詞境也。以人心論，銳感遠思，深懷幽怨，詞境也。凡詞人及真有詞之修養者，其表現於爲人及治學，均有特徵。其爲人也，必柔厚芳潔，清超曠逸，無機詐之心，鄙吝之念。如晏幾道仕宦連蹇，而不肯一傍貴人之門，論文自有體，不肯一作新進士語，費資千百萬，家人寒飢，而面有孺子之色，人百負之而不恨，己信人，終不疑其欺己。（黃庭堅小山詞序）姜夔體貌清瑩，望之若神仙中人，雖內無儋石儲，而每飯必食數人，性孤僻，嘗遇溪山清絕處，縱情深詣，人莫知其所入，或夜深星月滿垂，朗吟獨步，每寒濤朔吹，凜凜迫人，夷猶自若也。（張羽白石道人傳）皆足以代表詞人之行性。其治學也，必用思靈敏，識解深透，能心知其意，而不滯於迹象。如王國維考據之業，世所推崇。其見解似新奇，實不易，能發千載之秘，而極合於情理之自然，其運用證據，靈活確切，其文章爽朗澄潔，引人入勝。考證之文，本易沈悶，而吾人讀觀堂集林，則如讀小說，娓娓忘倦。蓋王氏本詞人，其詞極佳，舉蝶戀花爲例，

百尺朱樓臨大道。樓外輕雷。不間昏和曉。獨倚闌干人窈窕。閒中數盡行人小。一霎車塵生樹杪。陌上樓頭。都向塵中老。薄晚西風吹雨到。明朝又是傷流潦。

王氏用詞意治考證，故能深透明潔，卓越一代。今人固推尊王間詞話，而能欣賞其人間詞者已少，能知其用詞意治考證者尤少。然王氏考證之作，精思通神，靈光四射，恰爲其詞才詞意在另一方面之表現。不明此，自無以深解王氏也。

再就中西詩體比較論之，尤可說明詞之特性及其地位。中西詩源流不同，發展各異。西洋詩導源希臘，重史詩及劇曲，劇曲之中，尤重悲劇。故亞里士多德詩論，僅論史詩與悲劇，於抒情詩，則忽略不道。抒情詩，希臘亦有之，其流甚微，至十四世紀，意大利詩人彼得蘭克出，始漸興。至十八與十九世紀之間，浪漫派文學起，抒情詩含華敷榮，盛極一時。中國詩自古即重抒情。詩經中作品，多抒情之什。屈宋之作，體裁雖變，亦均抒情。惟漢賦乃鋪寫物象，於抒情爲遠，故其流不暢。魏晉以降之賦，仍返於抒情。六朝五言詩，唐代古近體詩，五代兩宋之詞，莫非抒情之作。即元曲與明清傳奇，亦不爲抒情的劇曲而已。希臘式之史詩與劇曲，中國無之。中國抒情詩，特別發達，故因情感之不同，分爲各種體裁，有賦，有古詩律詩，絕句，有詞，有曲。西洋抒情詩，則無精細之分體，然各種風格情調，亦均具備。舉英國詩爲例。密爾頓之「樂」與「憂」二詩，似吾國之恨賦別賦。雪萊之西風歌，似吾國之七古。華茲華斯之商籟體詩，似我國之律詩。白朗寧

之戲劇式的抒情詩，似吾國元明清之戲曲。至如濟慈及羅色蒂兄妹之詩，則似吾國之詞。而羅色蒂所作「生命之屋」一百零一首，芳悱幽怨，淒迷蠱窈，每一吟諷，宛如讀吾國小山淮海諸小令。蓋感物之情，中西不易。幽約怨悱之情思境界，中國人有之，西洋人亦有之。故中國有詞，西洋亦有濟慈羅色蒂諸人之詩。惟中國之詞，特立為一種體裁，枝葉扶疏，發展美盛，西洋未能如此耳。濟慈及羅色蒂兄妹諸人，如生於中國，必為詞人，可與秦觀姜夔李清照相伯仲，此固可推知者耶。

余以上所言，非為詞宣揚辯護，不過說明此種文學體裁之特性及其地位。余非敢謂天下之美盡在於詞，亦非敢強天下人皆讀詞作詞，然詞在文學中自有其價值，無論他種文學體裁如何演變增益，亦不妨害詞之存在及發展。人心不同，各如其面。生而具精美要眇之情感者，自能與詞相悅以解，視為安心立命之地。而此種靈思美感，如再加以深厚之修養，施於為人及治學方面，亦均有卓異之造詣。天下事並行不悖，同歸殊途，詞為人心物象之一種表現，而達於美與善之一種途徑。斯則本文所論述之要旨已。

張其昀

論現代精神（續）

遺傳學為生物學最新之支派，奧國教士門德爾(G. J. Mendel)始以科學方法研究遺傳學，於一八六五年根據其豌豆實驗，創立遺傳法則，但在當時殆無注意之者。其後細胞學胚胎學統計學等均有進步，近四十年來斯學遂有迅速發展。荷蘭狄福禮教授(Hugo de Vries)於一九〇一年及一九〇三年先後宣布其突變學說(Mutation theory)，由其精細之觀察，及其關於植物育種之研究，得若干不同之變種，證明門德爾豌豆試驗結果之正確，因稱之曰門德爾律。狄氏謂物種之變異，非為差異之連續，而為突然之出現。新變種可以突然發生，其變與原差別甚大。狄氏研究方法已由達爾文之觀察時期進而為實驗時期，其所倡之突變論證之實驗，已成定論。（狄氏學說，中國植物學雜誌二十四年十一月號，有徐仁君之介紹。）從前達爾文學說謂種之形成由於細微變異之連續積累而成，又何以有此不連續之現象耶？故突變論之創立，使世界學者對之發生極端興趣。狄氏之實驗遺傳學為進化論闢一新途徑。所謂達爾文主義者，如不僅指達爾文所用之死文句，而指其中心觀念之變異選擇與遺傳所發展而得之活主義，則吾人可云達爾文主義之在今日較往日尤為穩固。達爾文主義誠變化矣，今且猶在變化之中，惟不得謂之放棄。彼蓋在進步的演進中也。狄氏謂物種有幼年壯年老年之別。新種初發生之時為幼年，其久繁茂，又能以突變方法產生新種及新變種，是謂物種之壯年。年

代久遠種性固定但能圖存不生新種即爲物種之老年。柏格森謂生命有創造的衝動此在生物學上確有根據。民族復興之說，亦可於此中探其消息。

近世所謂優生學(Eugenics 或譯人種改良學)本遺傳學之原理以施於人類，可視爲遺傳學之一支。斯學創於英人戈爾登氏(Francis Galton) 據戈氏研究，即在同一譜系，亦有種種不同之性質，且各有持久之遺傳能力。即同爲英人，其智力高下程度相差甚遠，較之平均白人與平均黑人智力高下之相差，更遠若干倍。(蓋次 R.R.Gates 所著遺傳與優生一書，所舉人類遺傳之統計甚多。) 於此可見人羣中不問體力智力，均有稟賦不同之遺傳性質。優生學之主旨即爲對此稟賦不同之性質，如何使其充分發展。易言之人類應如何慎於擇配，以增加優秀分子之數量，並使其自由迅速進步。欲達此目的，個人選擇法自較勝於種族選擇法，因各種間平均程度之差，遠不及同一種族各分子間相差之甚也。遺傳學應用於農作物及家畜之培養者，已有顯著之成績，果能善爲利導，以施於人羣，其造福當無可限量，此實爲現代一種完美之理想。

心理學上有所謂柏林學派 (Berlin School) 者，根據實驗之結果，證明知覺之不可分析，於一九一二年始倡完形心理學。(Gestalt Psychologie 英譯爲Configuration Psychology)其說與現代物理學一貫，惟一則應用於物質，一則應用於心理爲不同耳。完形心理學與行爲主義心理學相反對。行爲主義雖似爲美國特產，但按之實際則爲十九世紀唯物主義之餘波。行爲派主張摒棄內省法，以爲祇有觀察方有科學價值；又堅持分析之主張，將心理行爲細爲分析，其結果宛如一幅解剖圖解。完形心理學則認心靈爲完整之體，或曰完形，分析法僅能研究死的心理現象，而不能研究活的心理活動。既知心靈爲完形，本來不可分析，然仍勉強予以分析，則其結果亦有相當效用。設無此種諒解，而貿然以分析爲惟一心理研究之能事，則貽誤多矣。完形心理學最大之貢獻，即在使吾人認識自我之重要性，自我有個性有人格。因生不能求之部分中，例如一種樂曲，本有其特有之風格，如將此樂曲中之單音一一分析之，必不能得此樂曲之特性。由此可見樂曲所具之性質，由其全體而生，而非部分之總和所能代表。(參閱蕭孝嶸著格式塔心理學原理) 機械之唯物論決不足以解釋生物生命之表現至較高處則爲心理，更不待言。人類之行爲固由物質發展而成，但人類有主觀之意識，意識之活動能驅馭神經細胞而指使之，以發揮其創造作用，而決非完全受生理歷程所支配者。自我活動爲一整體，有嚴密之組織與自由之意志。是即所謂完形。完形者非如一副機器由各種零件配合而成。完形只有從綜合中方能理解，若專用分析法，鮮有不陷於機械論之誤謬。生理學家俄人巴夫洛夫(Ivan Patrovich Pavlov) 曾謂人之感情與其身體之康健最有關係，

人心有暢快之心，而後可得健康之心，故身心修養須求其均衡發展。又謂人類思想之重要階段行將降臨，彼時生理與心理，客觀與主觀，行將統一，彼時知覺與身體之矛盾與對立，將被解決或自然消滅，巴氏本素提倡心理與生理極端之科學研究，而所言如此，是亦可見現代科學之綜合精神。法人涂爾幹（Emile Durkheim）主張用社會現象以解釋個人心理，而不主張用個人心理以解釋社會現象。涂氏學說之影響，使心理事實之解釋與彼迥，一改舊觀，而社會心理學亦因之樹立於較穩固基礎之上。

涂爾幹爲科學的社會學之創造者，其名著社會學與社會科學一書於一九〇三年刊行。涂氏對於社會之見解，其要點有二：一曰社會具有實體(Reality)；二曰社會超越個人。社會由個人集合而成，此爲不可否認之事實，惟社會生活並非等於個人生活之總和。個人一經結合而成社會，則除個人意識以外，另有一種集體意識，即社會本身自有其感覺思想與行動方式。所謂集體意識，既非個人意識之總和，亦非個人意識相加之平均數，而爲一種獨立自存之實體。此種實體就其個人之關係而言，有二特性，一爲外乎個人，一爲對於個人有一種强制性，即强制個人接受社會之感覺思想與行動方式是也。是謂社會連帶之學說，涂氏皆予以有力之證明。依涂氏之說，社會自有其存在之價值，不能從個人之性質求其解釋，反之，個人之性質因其大部分均從社會生活而來，故應從社會研究求其解釋。涂氏對於社會個人之觀念，與個人主義派之社會學者相反。社會非爲個人意識所造成，個人意識反爲社會生活之產物。社會價值顯然超越於個人價值之上，社會與個人實無對立之餘地。涂氏論人格謂有雙重性質，一爲個性的我，一爲社會的我，易言之，即爲物質的人與社會的人兩者之統一。對於社會的人，涂氏曾加以分析，將其構成因素之來源，一一表而出之。凡個人之理智與道德生活中最重要之因素，如理性之範圍，如語言，如道德與宗教之觀念，如科學之概念等，涂氏皆表明其爲社會生活所賦予。吾人身心中最佳之部分，吾人活動中最高之形式，皆從社會而來。（參閱吳俊升社會學家涂爾幹的教育學說，北京大學社會科學季刊二十五年六月號）人類生活有兩方面，在時空之段落中爲個人，在時空之綿延中爲生命之流。社會學爲社會科學之基本，民族與國家之成立，不僅爲一種政治現象，亦爲一種社會現象。涂氏一生研究社會學之工夫，即在求人性之明瞭，故其社會學亦可稱之爲「人學」。

上述五種科學雖其對象各異，而精神實相一致，此種精神不僅可以表示現代科學之共同趨勢，而亦爲科學與哲學之綜合導其先路。科學與哲學之任務有其根本不同之處。科學不問其爲自然科學與社會科學，要皆以事實爲對象，其目的專在研究事實之眞相，而對於該事實之是否具有價值，則取中立態度，故科學所含

之理可稱爲事實判斷，哲學與科學大不相同，其主要目的在於評定價值，而不在研究具有是項價值之事實，惟爲達到評定價值之目的計，不得不熟悉事實之眞相而已。故哲學所含之理可稱爲價值判斷。事實判斷與價值判斷，其性質絕不相同，有加以明辨之必要。宇宙間一切現象，可分爲四大層次；最低一層爲物質，稍高者爲生命，更高者爲心靈與人格，最高者則爲眞善美之價值世界。生命雖以物質爲基礎，然其性質則超越物質之上，以論理學之名辭言之，物質雖爲生命之必要條件，而非其充足條件。其上各層之關係亦係如是，上層之實在雖賴下層之實在而顯現，但高一層之出現，均含有創造之性質，而非低一層之事實所能說明。哲學立於最高一層，科學則包括以下三層。價值境界高出一切，凡以科學家自命者，此境非特許不得入，凡以人類自居者，則莫不有可入之權利。美國康普敦(A.H.Compton)嘗謂「科學非僅以試驗管與電子爲盡其能事也，科學之任務又在人與事事物物之各得其所，以解決人生問題。」(見氏著科學究竟是什麼，國風二十二年一月號載繆濟慈君譯文) 康氏之說實爲科學研究進一解，表示科學與哲學日趨接近，此當爲科學界最新之思潮，殊堪注意。

前已言之，二十世紀之科學，綜合精神日益顯著，然猶不及哲學之以綜合法爲其特徵。大較言之，科學代表部分之統一，哲學代表完全之統一。科學之追求眞理，必自別爲各系，每系專注於一門，致力於一門者，每不悉其他各門所有之造詣。故惟有出於幽谷，縱目四顧，方能免於褊狹之病。科學家積三百餘年研究之經驗，已不復以解釋各個現象爲滿足，更欲以綜合之眼光，統一之理想，進而解釋宇宙萬彙之本原。但此解釋之道不在科學而在哲學。哲學之功用爲根據全部之科學，建立整個之系統，蓋有許多問題，非科學所能解決，科學家若越俎爲之，反致喪失科學自身之使命。科學趨向於特殊，哲學趨向於普遍。科學如許多窗牖，哲學則憑此窗牖以窺察世界。科學又如許多感官，哲學則如全身之靈魂。科學之範圍終屬有限，必須本於哲學愛智之態度，博辯之精神，窮覽宇宙之高深廣大，進而窺察邃於智識之大實在。

然哲學之方法不僅爲繼續完成科學方法已也，其直觀之方法爲哲學所特有。分析止於相對之境，而直觀則能達於絕對之域。直觀者即憑藉一種直接的透視，以究明自然世界與精神世界最深邃之本質。一切個體，只爲直觀所能達到，而非理智所能把握。整個世界爲一大個體，其必有賴於直覺固不待言。科學之分析法，即係剖析全體之意，及全部分的分析達於面面都到之程度，於是須藉直覺之助，對於整個有更新更深之認識。直觀方法抽象科學亦有用之者，如數學顯然含有直觀法，(數學上所謂自明之公理axiom即係一種直觀知識，) 且其眞確程度極高。直覺亦如科學實驗爲一種藝術，實驗如不精巧熟練，不惟無效，且有危險。直覺方

法亦須不斷之改進，積理愈多，學識愈富，涵養愈醇熟，其方法亦隨之而愈爲完善。直覺乃研究哲學之主要方法，雖與一般之科學方法迥乎不侔，但不能謂其違反科學。蓋直覺與理智乃代表同一思想歷程之不同階段，兩種方法似相反而實相成。以直觀把握實在，必藉徐緩而忠實之分析，鍥而不舍，以爲之準備。世或以科學爲形而上學之敵，或以爲形而上學可以罔高深結論於不顧，而自安於淺陋者，均爲舊時代之謬見。現代哲學之趨勢在求直覺與理智之融會貫通，是謂科學與哲學之統一。茲舉柏格森(H.L.Bergson)之創化論(Creative evolution)與斯末資(J.C.Smuts) 之全化論(Holism) 爲代表而畧述之。

柏格森以生命力爲宇宙之根本原則，彼承認在某種程度以內，生命力受物質之限制，在此限度以外，生命力之創造作用有相當之自由。此種生命力初非理智所能完全瞭解，而須吾心從內體會，即直觀之方法。柏氏之創化論，明意志之自由，崇生命之衝動，以直觀觀心而廣其所得於觀心者以說物。此派學者稱爲生命論者，(Vitalists)以別於機械論者，(Machanists) 柏氏學說大旨謂萬有爲日新異日創造之一大流行，生命乃此大流行中之一創造品也。意識實與生命而俱來，而其發展自隱而之顯，意識之顯，乃生命進化之頂點。意識之顯其用在綜合來今而爲有規畫之創造，有規畫之創造，是物物而不物於物，是自由也。又謂喜悅與快樂非一事，快樂乃自然所以使生物保存其生命之設計，而不指示生命所趨之方向。惟喜悅則預宣布生命之已有所成就，有所進展，有所征服。凡大喜悅必有奏凱之音調。吾人試察喜悅之生，必與創造相偕。創造愈豐腴，則喜悅愈深至，慈母撫視其兒而喜悅，彼自知在體魄上在德性上，皆已創造之也。真正之喜悅乃創業垂統之感覺，亦即於生命有所貢獻之感覺。又謂有一種創造，爲人人時時之所能者，此即以自我創造自我，由一切庸德之實踐，以恢宏其人格，宇宙亦因是日富而日新，所謂成己成物者，人生之鵠的實在於此。(見本刊第一期張蔭麟著柏格森一文)

英國摩爾根教授(C.L.Morgan)諸人，以爲宇宙一切複雜現象，爲由組織而發生。在一較高之組織，即另有新性質與新規律隨之而發生，而非較低之組織所具有或所能解釋者。此種學說可稱之爲組織論(Organicism)持此說者稱爲組織學者 (Organicists) 英屬南非洲斯末資將軍所倡之全化論，即組織論中之一種。全化乃宇宙有始以來不斷表現之根本趨勢。全化即「化零爲整」之意，整體者非爲零碎部分之總和，而爲於此總和之上增益若干特性，其所增加者均係新鮮之成分，亦即整體與總和根本差異之所在。例如二分輕氣一分養氣化合而成水，輕氣養氣皆可燃燒，而水不但不能燃燒，且有熄滅燃燒之可能。是知水非僅爲輕氣養氣之總和，且別成一種創造品。無機物尚屬如此，在有生命之機體

中此種全化之現象更為彰明較著。斯氏既着眼宇宙間有此全化之趨勢，故以為由物質而生命而心靈而入格以至於價值之出現，其歷程為逐漸向上之進化，故其對於宇宙所持之態度，自可謂之樂觀的，而亦予人類高尚之精神要求以無窮之希望。（斯末資將軍之全化論有胡先驌之介紹，載於東方雜誌十五年五月號。）

現在哲學之趨勢與科學，殊途同歸，二者之共同精神即「統一與創造」是也。愛因斯坦之宗旨，欲將各種定律歸納於一個太初定律，其促進一元論之企圖已顯然可見。十九世紀粗陋之唯物論，至今已為陳腐之空談。英人秦斯（SirJ.H.Jeans）曰：「心與物即使不曾證明為屬於同一性質，至少已被發現為同一系統，從笛卡兒以來，哲學上感覺困擾之二元論，已不復有立足之餘地」（一九三五年英國科學協進會秦氏會長致辭，題為現代物理學之新世界觀，譯文載於東方雜誌二十六年三月號）。時與空，質與能，主觀與客觀，心靈與感覺，理性與經驗，思維與運動，概念與形相，理想與現實，此皆一而二，二而一者也。我國哲學至王陽明先生之心學，已臻於圓融透澈之境界，其心物合一之說，以天地萬物為一體，凡陰陽動靜體用之類，皆鎔化於一爐，於二元論之根株，可謂拔除淨盡，其學說至為澈底而無絲毫矛盾之跡。陽明心學固為中國之舊思想，然若無現代精神互相印證，亦可視為最新之思想。馮友蘭氏嘗謂「直至最近，中國在任何方面皆在中古時代。中國有許多方面不如西洋，蓋中國歷史缺一近古時代，哲學方面特其一端而已。近所謂中西文化之不同，在許多點上實即中古文化與近古文化之差異」。（中國哲學史第十五章，馮氏所謂近古，即吾人所謂近世。）馮氏之說，似平淡而實深刻，吾國缺乏西洋近世之科學文化，自為吾人所應承認。然歷史演變往往張弛推挽，激盪不已。由今觀之，二十世紀最新之思想，反與陽明哲學之主要思想，有心同理同之觀。現代思潮循唯心論之方向，澎湃前進，此種趨向係憑依於現代科學實驗之結果，而不得不加以肯定。歷史演變所遵循之規律，一面回溯前代，一面開創風氣，即所謂「時中律」。現代精神非僅為近代精神之繼續，而兼有中古精神與近代精神綜合之意義，此亦吾人所不得不予以承認者也。

現代科學與現代哲學均有人本主義之傾向，欲以人類心力克服環境，創造運命，而不致為物質環境與經濟條件所束縛，故人本主義具有一種創造精神。前此世人多以科學之惟一任務在於追求真理，至於因科學發達而連帶發生之人生實際問題，則以為不必顧及，此種觀念現已大有改變，前述康普敦之言論，即其例證。至於哲學本以批判社會與人生價值為宗旨，更宜力求人本化，哲學家宜常作於人間現代和平機構之破壞往往由科學家供給材料之所致。科學上之一種新發明，不善用之可使歷世經營之文化摧毀無遺，其為害之烈，有如疫癘。故科學家與哲學家之義務，應為

全體人類謀幸福，協助建立國際間之秩序，政治上之綱紀，謀世界資源之合理分配，切實裁減軍備，以消弭世界人類自相殘殺之浩刼。此種人本主義實為現代所迫切需要之新精神。宋人張載曰，「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」橫渠四句教，可視為人本主義之宣言書。羅素所稱中國人合理之生活觀念，橫渠之言即為最扼要之說明。美儒白璧德 (Irving Balbitt) 曰，「亞里士多德與孔子，雖皆以中庸為教，然究其人生觀之全體則截然不同，亦足以顯示中國與歐洲民族精神之殊異焉。亞里士多德之所從出者，非僅人文之學問而已，且常必於自然科學，好奇心甚深。蓋亞里士多德者學問智識之泰斗，而孔子則為道德意志之宗人也。」（見氏著論歐亞兩洲文化，吳宓譯文載於學衡三十八期）就人本主義言，中國較西洋為注重，不但其言較為深切著明，且力求見諸行事，若以和平二字為現代文化命脈寄託，則中國文化隱然可為現代精神之前驅。

孔子以仁為諸德之統一原理，而其有最高之價值，其學說於人生方面有獨到之見解，確可代表中國民族性。仁即社會意識，其後孟子配之以義，而稱為仁義，義即矯正之不等，使不等需要適宜之秩序。荀子發揚禮治，禮為適度之自由，故須講明限量分際，以成健全之組織。孔子孟荀之遺言，可以仁義禮三字概括之。現代文明之特色，一曰高速度，如飛機汽車無線電等即其明徵，一曰大規模，如普及世界之國際貿易即其明徵，二者相互為用。今日對此高速度之物質文明，須有高度之組織以為制裁，對此大規模之國際關係，復須有普遍之秩序以相調節。禮義二字在今日更有嶄新之意義，如何將自由與組織，平等與秩序，調和適中，確保平衡，以謀世界人類之安寧與幸福，此為世界最新之思潮，亦即中國儒家學說之基本概念。英人穆萊 (Gilbert Murroy) 曰，「吾人所處之時代，實與希臘文化最為相似，今世深厚之生活，蓋皆本於希臘人所創造之理想也。古今固無出一轍者，然若遍觀往古以求與二十世紀精神最密邇之時期，則必於紀元前五世紀及三四世紀得之矣。」（見氏著希臘對於世界將來之價值，吳宓譯文載於學衡二十三期）希臘時代與孔子孟荀之時代相當，其時東西兩方人本哲學異同之際，誠如白璧德之所論。余以為現代精神應為古代中古近世東西文化之大綜合。歷史為有機之發展，每一時代必須繼貫以前各時代文化之成績，而後方有創造之可言。時代之潛移無一時而或息，故思想亦當自強不息，與之偕進。近四十年之二次世界大戰，可視為現代思潮之逆流，然新思想新精神亦已萌發。吾人深信主流勢力之增長必能克服逆流。人類之光明在未來，世界各民族能曉然於現代思潮主流之所在，同心協力持久有恆以求之，必能實現和平，以漸達於大同之治。吾人果能疏通知遠，洞察表裏，明白整個時代，整個文化，對於一切歷史現象有貫通之認識，吾人實無愧

觀之理由。前國際聯盟派遣來華教育考察團報告書中有云「新中國必須振作其本身之力量並從其本國之歷史固有之文化中抽出材料以創造一新文明」斯言誠為有見中國現代之新文化誠當如國父所昭示「集中外之精華防一切之流弊」一面繼承本國之政治哲學，一面努力吸收西洋之科學，謀中西文化之統一，以從事於真正之創造，深信必能於世界和平有所貢獻。關於中西文化之比較研究，以論點較繁，容俟異日再伸論之。

移民的界限（書評）

黃秉維

Limits of Land Settlement, A Report on Present-day Possibitities

Isaiah Bowman 主編 一九三七年

Council on Foreign Reatlions 出版

人口過密所引起的困難，是否可由移殖而獲得合理的解決，久已成為近代政治上經濟上的重大問題。「移民的界限」一書，便是研討這一問題的專著。主編者鮑曼是一位地理學大家，曾主持紐約美國地理學會多年，現任約翰斯霍京斯大學校長，於移民與地理關係的研究，貢獻甚多。所約為本書撰稿的九人，亦都是夙負時望的權威學者。此書開端有鮑氏的短序，略謂此書乃為第十次國際研究會而作，體裁與內容全聽撰稿者自由，不加限制。全書主體凡三百八十頁，首為鮑氏的緒論，末為卑爾塞（Karl Pelzer）的分類文獻索引及全書索引和地圖目錄，其餘為十篇文章。各文論據不一致，見解不一致，體裁不一致，唯一雷同的地方在各執筆人都有獨到之處，且多能超然於政治偏見與種族歧視之上，不為所囿，不為所惑，除一二例外以外，對地理都很注意。故本書可算是地理著作，撰稿人也太半是地理學家。

本書內容殊為豐富，評者以其足供建國時期移民實邊之參考，特撮要評述，印為專刊，（國立浙江大學史地教育叢刊之一，題為移民地理學，）茲篇僅就本書中通論移殖的部份略加介紹。

鮑曼的緒論，賽爾（Carl O. Sauer）的「人口重分配的展望」及阿爾斯保（Carl L. Alsberg）的「移民中的食糧」都是通論移殖的文章。三文之中以賽爾的一篇為最足稱道，自始至終幾於無懈可擊，其結論亦大部穩健可信。賽氏現任加州大學地理系主任，所學乃融匯歐陸與美國的各家各派而成，在美國地理學界中，獨樹一幟，從這篇短文裏即可見到他識高學博的一斑。賽氏由溫故以知新，於歷史中抽出一四九二年至一九一八年的一段。在此四百年間，歐西的居民與文化，不斷向人口稀少的地域

擴張。人口增加亦遠過前代。重要天然資源均須先後利用，新產地或新原料的發現，希望已極微小。往時世界各地大抵當可自足。到了現代，無論那一塊文化水準稍高的區域，都不能完全不取用他地的物產。人口分佈不平衡，實即土地經濟能力的反應。或者更可說，在現在生活程度及文化組織之下，今日世界的人民，都在他們所應在的地方。人口分佈已達到穩定的程度，相對密度不會再有重大的變化。這是騷氏全文的眉目，跟着他以次擬測各個似乎可以引起人口發生變動的因素。他所劃定的一個時期，起自新世界礦產之發現與開採，止於二十世紀初期石油之發現與開採。但自今以往，規模與前相同的礦產發現決無重演的可能。現在開採的貴金屬，除加州而以外，都是西班牙人於其據有美洲大陸後百餘年內所發現。其後金屬並不缺乏，也不似會有大到足以使人口分佈發生變更的前獲。重工業中心是因接原料來源，動力供給，市場位置，運輸狀況等而擇定的。舊中心的移動或新中心的建立可能性都很小，惟中國與巴西當不在此限。世界煤礦亦均經勘測，較好的都已開採。中國煤礦出產雖將大量增加，別的地方絕難有樂觀的前途。有不少的人幻想沙漠和熱帶森林中蘊藏豐富，一經發現，大量人口便會移殖其間，建立城市。近年石油的探尋，已證明此幻想不會有實現的一日。倘世界若干熱帶產物，如甘蔗，咖啡，香蕉及橡皮等之傳播，均曾引起人口分佈的變化。但甘蔗與咖啡因消費量有限，早就患其過剩，自難增產之理。香蕉分佈，亦已很廣，產量不能再增，東方人口增加甚速，於稻米需求正亟，但在熱帶季風氣候之下，那裏去找肥沃而廣大的未墾平原？馬鈴薯，Manioc，菸草，墨西哥棉，玉米等新世界作物的傳佈，亦曾造成人口的擴充。馬鈴薯和 Manioc 可幫助移殖的成功，不能成為移殖的原動力。按之自然環境，世界上還有若干可以種菸植棉的地方。菸與棉實為最堪重視的可使殖民區域伸張的作物。如世界對於豚肉的需要增大，玉米也可與菸棉列在一起。自十九世紀開始，小麥小米等當世界溫帶作物之栽培及賴以為生的人口侵入各大草原，甚為迅速，現正躊躇於乾燥界限之上。如越此再進，必至得不償失。在這方面大致不會再有大的希望。當十九世紀的後半期，灌溉與排水工程曾著有極大的成效。可是容易以灌溉排水開拓的土地已不復有。剩下的都需付很大的工費，才能如願以償，故必須是可以負擔高產額的面積才值得去經營。適合此條件的祇有生長季節較長的低緯區域，尤其是美索不達米亞。然可供擴展的面積也不怎麼大。木材工業不能騰發許多人口，故雖僅有發展的餘地，卻沒有多大意義。歐人初移殖美洲的時候，曾將舊世界的疾病亦一併帶來。白人對此類疾病已具有較強的抵抗力，如何預防治療也早有有效的方法，故在歐洲並不覺得嚴重。但一傳至美洲，土人既無抵抗能力，又不懂得預防治療，遂至死亡相繼，原有人口存者僅一小部份。土

人減少，則可供白人移殖的土地增多，對於白人移殖的阻力減小。類此事件，今後是不會再有的。地曠人稀的區域包括極地，熱帶森林和乾燥地帶，都是氣候不宜人生的所在，較宜人生的僅有巴西和中亞草原。中亞草原現在已漸為農人侵佔了。在近代的大規模移殖中，移民常移於不適於彼的區域，土地又往往因利用不當，漸漸喪失原有的肥度。良田變為無用之地，實例很多。由上種種，騷氏以為現在的人類技術不能使世界人口分佈型式有重大的改變。惟潛在的技術或能有此作用。潛在的技術，主要的共有四項：一為新作物的發現（可能性很小）。二為選種。三為早期護育（Vernalation即於氣候不適宜的時期內，在人造環境中培養幼苗）。四為公共衛生的改進。

騷氏於最後一段中提出兩個涵義深長的觀點：(A)政治對於貿易的限制愈少，則人口稠密的區域愈不易變為人口太密（過剩）的區域。(B)歐洲位於世界的中心。如國際間的障礙能夠掃除，歐洲容納人口的能力必將增高最多。

阿爾斯保是糧食專家。他的「移人中的糧食」一雖以糧食與移民的關係為主題，却往往談到心理。從這一題目看去，心理的、生理的及經濟的因素都有相當的影響。過去的人口學者對心理因素估計太低，可是到了現在，心理因素確已隨生活程度之提高而發生較大的作用。因為「食」是生活程度一個最重要的標準。但無論如何，膳食之心理的函數對於移殖是不會有阻礙的效能的。生理的因素也不大重要。要膳食的總量和配合達到最善的標準，雖極不容易。要膳食不妨礙健康，不妨礙生殖，不防礙體力，則祇有饑荒區域得不到。生活素之缺乏，補救並不困難。醫治生活素不足的物品，質量甚輕，運輸甚便，價值也尚低廉。在經濟因素一項目之下，阿氏分論世界各氣候區域的糧食與殖民。寒冷區域和熱帶沙漠，他以為沒有什麼希望。半乾燥區域的主要食糧為肉類和小麥大麥。因產額不高而雨量變律很大，容納人口自不能多。在熱帶雨林氣候中，種稻既缺乏乾燥季節，玉米產額也很低，Manioc 亦不十分重要。香蕉為主要的食糧，椰子和油棕供給脂肪，肉類很感缺乏。熱帶半蕪氣候區域每年有一乾季，極便於作物成熟，收穫和保存。糧食以米為主，香蕉和 Manioc 也頗重要。植物油脂出產很多。世界蔗糖、咖啡、可可等出產都大部來自本區域。較乾燥的部份且可栽培小麥、大麥、小米等。這是未發展農地中天賦最厚的一區。溫帶農業區域以穀類和肉類為主要糧食。由此向寒冷及乾燥的地方擴張居住面積，非絕無可能，規模却一定不大。向熱帶半蕪伸展，希望最多。這種地方對食麥人口不甚適宜，因為要他們改變膳食是一個難題。食米人口移入自很洽當。但如中國人移殖馬來的先例，移民不種稻而自他地輸入米糧；除非輸入太不經濟。此項現象可構成或助長國際貿易，在經濟上很有意義。

阿氏以爲世界可耕未耕的土地約略較已利用的面積爲小。如祇要爲人口謀足食，人口發展的餘地尚多。但自給自足的農人除了產生兒女之外，對於社會的用處，直等於死屍，甚或比死屍還不如，因爲他佔了可以作更佳利用的土地。所以他分析膳食習慣與糧產的影響時，他把自給農業擱在一邊。自給農人不輸出，不消費。爲他移殖而投的資金，得不到利息，連本錢也等於虛擲。對其本國毫無利益。事實上，像阿氏所說那樣與市場毫無接觸的農人是不會有的。阿氏相信在半乾燥區域中，移民的膳食習慣不致引起困難。却須有大量的資本。有了巨額的資本，移民所需要的設備自不成問題。乾年歉收也不過是成本的一部份。熱帶半蕪中，膳食習慣所生的困難也容易克服，所缺乏的是勞力。熱帶雨林氣候是會引起膳食困難的。炭水化合物太多而蛋白質不足。人的食慾也低。但此等缺點都不是不可補救的。

鮑氏的結論是全書的綱目，也是全書的縮影。他不承認移殖能解決人口過多的困難。他提出許多問題，許多條件。世界各地生活程度都已提高，住在故鄉，安全而舒服，誰願意到邊遠去開發？開墾土地是勞苦的工作，開墾者須有犧牲現在以謀將來利益的精神，須有對自己能力和前途的信念。必需的計劃和設施（如學校，衛生，交通，居住…………等）都要先投鉅額的資本。移殖地域的環境是否宜於開發？移民能否適應？政府對移民有無限制？都是必須先決的問題。容易開發值得開發的面積都已開發了。未開發的面積什九是不容易或不值得開發的。且移民進行，不能迅速，不能與人口增加率並駕齊驅，想賴此以解決人口問題，自然不能奏效。

讀過全書之後，我們可以看到移殖和建設都是千頭萬緒的。許多因素不能忽畧了一個。「前事不忘，後事之師」抗戰建國，總計及將來，抗戰成功，百端待舉，更應有周詳的策劃。本書所述，如蘇聯經濟建設目光之遠大，太平洋各島殖民之前途，加拿大殖民之經過…………等，都是我們所當參考的。